# إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

## بحوث ودراسات



## رأي وحوار



## قراءات ومراجعات



## عروض مختصرة

## تقارير

## التعريف بالتراث

السنة السادسة العدد الحادي والعشرون صيف ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م

# إسلامية المعرفة

**إسلامية المعرفة** منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات في إطار من الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل لتطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية علي أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.
- تحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني من الإحالات الفلسفية الدهرية التي ألبستها إياه المدارس الفكرية للعقل الوضعي المادي.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

١- قضايا المعرفة: مصادرها ومناهجها ونظمها وفلسفتها.

٢- منهج التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة بوصفها تمثل نموذج البيان القولي والعملي والتطبيق الفعلي لأحكامه وتوجيهاته في الإطار النسبي لظروف الزمان والمكان.

٣- العلوم الإنسانية والاجتماعية في المنظور الإسلامي فلسفةً وأصولاً ومناهجَ.

٤- فلسفة العلوم الطبيعية في إطار رؤية الإسلام لمقام الإنسان وعلاقاته التسخيرية بسائر ظواهر الكون والطبيعة.

٥- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي في شموله وتعقيده وتاريخيته بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده وإيقاع أحكامه في سياق الظروف المتحولة للتاريخ والمجتمع.

٦- مناهج التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.




السنة السادسة العدد الحادي والعشرون صيف ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م

# مستشارو التحرير



المراسلات


Chief Editor,
*Islamiyat al ma'rifah*
P.O. Box 669
Herndon, VA. 20170 USA
Tel: (1-703) 471-1133
Fax: (1-703) 471-3922
E-mail: islamiyah@iiit.org

# محتويات العدد

# قواعد النشر

- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها الآصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي.
- يشترط في البحث أن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجمًا إلى أي لغة أخرى، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث.

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

# كلمة التحرير

## أهمية البحث في النظام المعرفي

أشرنا في التقديم للعدد العشرين من "إسلامية المعرفة" إلى محاور البحث الرئيسية التي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وأكّدنا فيه على أهمية بناء الرؤية الكلية للإنسان المسلم، في ضوء مقاصد الدين وغاياته العامّة؛ وهي رؤية تتصف بالبساطة واليسر عندما يتعلق الأمر بالجوانب السلوكية والتطبيقية، كما تتصف بدرجة عالية من التجريد والتماسك والشمول عندما يتعلق الأمر بالتحليل النقدي والصياغات النظرية.

وترتبط الرؤية الكلية Worldview في أية دائرة حضارية بطبيعة النظام المعرفي الفاعل في تلك الرؤية، وبمنهجية التفكير والبحث المنبثقة عن ذلك النظام المعرفي. وسنتناول في هذا التقديم أهمية البحث في النظام المعرفي وضرورة تطوير فهمنا لطبيعته وخصائصه ومكوناته وتطبيقاته.

إن المواجهة التي يجد المسلمون أنفسهم فيها مع الواقع الثقافي والحضاري للعالم اليوم، لا تقتصر على الصور الظاهرة من تخلف وتجزئة وتبعية، في المجالات السياسية والاقتصادية والتعليمية وغيرها، وإنما اخترقت أنماط التفكير والفهم والنظر غيرُ الإسلامية عقلَ المسلم ووجدانه، حتى إنها تسربت إلى طريقة فهمه ووعيه لمصادر الدين الأساسية؛ الأمر الذي يستدعي أن ينفر للجهاد العلمي والفكري في هذا المجال طائفة من أهل العلم، ليُنذروا قومَهم المنشغلين بالجهاد في المجالات الأخرى.

فالاهتمام بالنظام المعرفي ليس تكلفاً لما لا حاجة إليه، ولا تنظيراً لما لا فائدة فيه، وليس مقصوراً على الدوائر الفلسفية والبحوث المتخصصة، فجميع الناس ينطلقون في تفكيرهم وفي عمليات الإدراك التي يمارسونها من نظام معرفي، سواءً بوعي منهم على ذلك أم بدون وعي. ويتمثل ذلك في أبسط أشكاله بالمسلمات والمبادئ والافتراضات النظرية الكامنة في أقوال الناس وأفعالهم، تماماً كما تكمن قواعد النحو في اللغة التي ينطقون بها أو يكتبونها. وعليه فإنّ البحث في النظام المعرفي الإسلامي هو بحث في الهوية الحضارية للأمة المسلمة، وأي إسهامٍ في بناء النظام المعرفي وبلورته هو إسهامٌ في البناء الحضاري للأمة، وبيانٌ للمتطلبات اللازمة لوضع قواعد النهضة والجهود المبذولة من أجلها على أسس معرفية.

وقد ساد النظام التعليمي الغربي ساحة التعليم في البلدان الإسلامية طيلة القرن العشرين، سواءً في مستوى التعليم المدرسي أو الجامعي، إلى الحد الذي أصبحت فيه مصادر المعرفة الغربية هي المرجعية المعتمدة في العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، بل إنّ هذه المصادر دخلت أيضاً إلى دائرة العلوم النقلية، سواءً في مناهج النظر والبحث، أو حتى في عناصر المضمون والمحتوى. وعملت الألفة بما شاع وانتشر من معارف على حجب الأنظار عن خطورة كثير من المقولات العلمانية والافتراضات النظرية الكامنة، المتجاوزة للاعتبارات الخلقية والقيمية الإسلامية.

إنّ الوعي اللازم على تلك المقولات والافتراضات والقيم الكامنة في مصادر المعرفة السائدة أمر ضروري وشرط حاسم للاستقلال الثقافي والتميّز الحضاريّ. ولن يتوافر مثل هذا الوعي في غياب النظام المعرفي، وغياب الإدراك العميق لطبيعة القضايا الكلية والأسئلة النهائية التي يوفرها ذلك النظام.

ومثلما سادت مصادرُ المعرفة الغربية ومناهجُها ساحة التعليم، منذ مطلع القرن العشرين، اجتاحت أنحاء العالم في نهاية القرن تيارات العولمة التي حاولت أن تفرض على المجتمعات الإنسانية أنماطاً وقيماً معينة في نظم الحكم والاقتصاد والإعلام، وحتى في شؤون الحياة الأسرية والخاصة، ومثلت بذلك اختراقات عميقة للخصائص الثقافية والحضارية لمعظم شعوب العالم. وكان من استراتيجيات تيارات العولمة أن تعمل بالترغيب والترهيب على إزالة جميع

الحواجز، التي يمكن أن تشكل شيئاً من الحماية الثقافية لأي مجتمع من المجتمعات . وساعد على ذلك التقدمُ الكبير في وسائل الاتصال، والتسارع في إنتاج المعلومات والتطور المذهل في أساليب تبادلها، وبلغ الأمر في قوة تيارات العولمة وهيمنتها حداً يدعو الكثيرين، على مستوى الزعامات السياسية والقيادات الفكرية فضلاً على الشعوب المقهورة، إلى اعتبارها قدَرًا لا رادّ له، ولا قِبَلَ للناس به، وانتهى بالاستسلام لشروطها واليأس من إمكانية مواجهتها أو حتى الاستفادة من الفرص الايجابية التي ربما تتيحها.

وقد أصيبت النفسيات التي انتهى بها الحال إلى هذا المآل بأعراض مزدوجة، تتمثل في المبالغة في تقدير القوة الحضارية للآخر، وفي نفس الوقت التهوين من شأن الخصائص الحضارية للذات، وبالتالي فقدت التوازن في النظر إلى الأمور وضبط حساباتها، كما فقدت المرجعية في تقديم المواقف وتقييمها والحكم عليها.

ولو كان النظام المعرفي الإسلامي واضحاً لسادت الروح الإيجابية، التي ترى أن تحديات العولمة هي فرص لا حدود لها لعرض رؤية كلية للأشياء والأحداث والناس، في إطار عام من الزمان والمكان، تكون بديلاً للرؤية الجزئية القاهرة، المحكومة إلى اللحظة الراهنة في المكان الواحد؛ لو كان هذا النظام واضحاً لزوّد أتباعَه بأساس معرفي صلب، يجعلهم ينطلقون من إدراك شامل ووعي كليّ لمجمل العناصر والعوامل والمتغيرات، ويتعاملون معها على أنها رأس مال يملكونه، أو يملكون شيئاً منه، فتكون لهم شروطهم ومواقفهم المبدئية والعملية، ويكون لهم وزنهم وحضورُهم وفاعليتهم. أما غياب النظام المعرفي وفقدانُ ملامحه واهتزازُ صورته فقد أدّى إلى الوهن الذي يصيب الإنسان بالعجز، والغثائية التي تسقط الشعوب من الحساب.

إنّ الحضارة الغربية الحديثة، وهي تفرض نفسها على شعوب العالم عبر جهود العولمة، إنما تتقدم إليها باعتبارها حضارة عالمية تصلح لكل الشعوب ، وهي خلاصة التطور البشري ونهايته الحتمية، وهي لا تقدم نفسها بمنجزاتها التكنولوجية والصناعية فحسب، وإنما تقدم نفسها على أنها رؤية متكاملة للعالم، لها إجاباتها المحددة للأسئلة النهائية، ولها فهمها لطبيعة الوجود البشري، وتتقدم بفكر شمولي تغذيه مؤسسات ضخمة للبحوث والدراسات

والمناهج الفلسفية؛ أي تقدم نفسها على أنها نظام معرفي شمولي له معطياته الوجودية والابستمولوجية والمنهجية. إنها بهذه الصفة المعرفية تزعم لنفسها العالمية والمرجعية.

ولعل الإسلام هو الوحيد الذي يمكن أن ينافس المعطيات المعرفية للحضارة الغربية ويستوعبها ويعيد صياغتها على شكل نظام معرفي بديل، يرشِّدُ هذه الحضارة ويقودُها، عبر عمليات تفاعل واندماج طوعي، ويخلّصها من روح الهيمنة والاستغلال والطبيعة الصراعية.

وعندما تتحدد معالم النظام المعرفي فإنّ ذلك سيفيد في بيان المنطلقات المشتركة بين جماعات التخصص المختلفة ضمن النسيج الحضاري الواحد. وبفضل النظام المعرفي المميز للدائرة الحضارية الإسلامية، فإنّ جميع الباحثين في هذه التخصصات المختلفة يحملون ملامح الذات الحضارية الخاصة والهوية المميزة للأمة والرسالة التي تحملها الأمة إلى العالم.

وسوف يفيد وضوحُ النظام المعرفي في إعادة صياغة المشاريع البحثية من حيث موضوعاتها ومناهجها وسياقاتها التاريخية، ويكشف عن جوانب الأصالة والتميّز، أو جوانب التبعية الفكرية والثقافية. كما يعين وضوحُ هذا النظام المعرفي الإنسانَ الباحثَ على الخوض في عمق الظواهر الاجتماعية، ويتجاوز سطوح هذه الظواهر.

ومن باب التدريب الذهني، فإننا ندعو القارئ إلى إعمال العقل لتحديد عدد من الأمثلة، والتفكير في عدد من المواقف التي كان لوضوح النظام المعرفي الإسلامي لدى الباحث دور أساسي في تطوير ملكته النقدية في الكشف عن جوانب التبعية في الإعمال الفكرية وفي النفاذ إلى عمق الظواهر المدروسة وتفكيك دلالاتها، وكيف كان غياب الوعي على النظام المعرفي الإسلامي سبباً في حالات الاستلاب الفكري عند بعض الباحثين.

فهل ينهض علماء الأمة المسلمة ورجال الفكر فيها لتحمل مسؤولياتهم في بناء النظام المعرفي الإسلامي، وتفعيله في إنتاج المعرفة وتوظيفها وتوجيهها، وتمكين الأمة من استعادة هويتها، وتأكيد حضورها، وتبليغ رسالتها، وهو ما تحتاج إليه شعوب العالم وتنتظره بفارغ الصبر؟!

## بحوث ودراسات

# العولمة: هل من رد إسلامي معاصر؟

إبراهيم أبو ربيع*

الليبرالية الجديدة، كنظام عالمي هي في حقيقتها حرب جديدة لغزو مناطق جديدة فهي بالقطع لا تعني نهاية الحرب العالمية الثالثة أو الحرب الباردة، وأن العالم قد تغلب على الثنائية القطبية، واكتشف الاستقرار من جديد في ظل المنتصر. فعلى حين كان ثمة جانب مهزوم، وهو المعسكر الاشتراكي، فإنه يصعب تحديد الجانب الفائز هل هو الولايات المتحدة؟ أم الاتحاد الأوربي في المجال التجاري؟ أم اليابان؟ أم الثلاثة معًا؟ فبفضل الحاسوب والأسواق المالية ووفقا لرغباتها تفرض الليبرالية الجديدة قوانينها ومبادئها على الكوكب. فلا تعدو العولمة أن تكون امتدادًا شموليًا لمنطقها إلى كل جوانب الحياة. الولايات المتحدة التي كانت حاكمة الاقتصاد سابقًا، أصبحت الآن محكومة عن بعد بحركية القوة المالية الفائقة: التجارة الحرة. وقد استفاد هذا المنطق من خاصية النفاذ الناتجة عن تطور الاتصالات ليتولى أمر كل جوانب النشاط في المجال الاجتماعي، وكانت النتيجة حربًا شاملة[1].

لقد كانت الثقافة في الخمسينات والستينات - وهي أحد مراحل تاريخ العالم الثالث التي يأمل مؤيدو العولمة في تهميشها واغتيالها - تتشكل من نوعين من الثقافة: الثقافة الإمبريالية المهيمنة والثقافة الوطنية التحررية، ويرغب أولئك

---

* أستاذ الدراسات الإسلامية والعلاقات المسيحية - الإسلامية في هارتفرد سمنري في ولاية كناتكت.

[1] Sub - commandant Marcos, "La 4e guerr mondiale a commence", Le monde diplomatique (Augst 1997), P1.

المتأثرون بأيديولوجية العولمة في ابتداع ضرب جديد من الثقافة: ثقافة الانفتاح والتجدد أو الانسحاب والركود[٢].

ويقال لنا اليوم إن العالم يتقارب وأن المسافات الشاسعة قد ألغتها الحاسبات الآلية والفاكس، وأن الأرض أصحبت الآن "قرية عالمية" أصبحنا فيها مترابطين على نحو غير مسبوق، ومع ذلك فثمة شعور ينقيض ذلك تمامًا؛ شعور بأن التنائي والانفصال يشكلان الحياة الحديثة. وإن كان ثمة شيء قد تقلص فهو الإحساس بالوجود الذي تعانيه الذات الحديثة. ويقرر علماء النفس أن مستويات الإحباط والقلق عالية، وأن شبكة الأصدقاء وأفراد الأسرة القريبين والعلاقات داخل المجتمع انكمشت بالنسبة لأغلب الناس إلى جزء صغير مما عايشته الأجيال السابقة[٣].

إن المعرفة التي كانت متاحة وبلا مقابل ومن أجل صالح المجتمع، أصبحت الآن سرية ولصالح الكسب المادي، وبعد أن كان أهل العلم يحرصون على استقلالهم العلمي ها هم الآن يخططون المناهج العلمية وفقًا لما يتم الاتفاق عليه مع مؤسسات الأعمال الممولة وأصبح الأساتذة الذين كانوا يدرسون مقيدين في قوائم رواتب الشركات التي يقومون لها، في مختبرات الجامعات، بأبحاث يمكن تسويق ما تسفر عنه، بينما تدفع الجامعات رسومًا مخفضة لإحلال الأساتذة المساعدين، أما رؤساء الجامعات الذين كانوا القادة المفكرين لتلك المؤسسات فقد أصبحوا الآن يتمثلون بالتجار المتجولين (جون هاريس)[٤].

## ملاحظات نقدية استهلالية:

يستحيل تقريبًا تقديم تعريف بسيط لمصطلح "العولمة" نظرًا لأنه يحمل عددًا من الدلالات المتداخلة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية

---

[٢] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص١٤٤.

[٣] Charlene Spretnac, The resurgence of the real: Body, nature, and place in a Hypermodern world (New York: Addison - Wesley, 1997), P.11.

[٤] جون هارس صحفي كندي وهذا الاقتباس في:
Maude Barlow and Heather - Jane Robertson, "Homogenization of Education", in "A case against the Global Economy: And for a Turn Toward the local, Edited by Jerry Mander and Edward Goldsmith, (San Fransisco: Sierra Club books, 1996), 62-63.

والأيديولوجية والفكرية. ويعنيني في هذه المقالة إثارة عدد من الأسئلة الحساسة حول هذه الدلالات خصوصًا في علاقتها بالعالم الإسلامي المعاصر، وتقديم بعض الملاحظات النقدية حول حالة الفكر الإسلامي المعاصر، واقتراح طرق مواجهة التحولات المعرفية والأخلاقية والعلمية التي أحدثتها العولمة مؤخرًا. وبداية أود القول إن مؤيدي العولمة أساسًا لم يأخذوا المنظور الإسلامي في الاقتصاد والمجتمع بجدية، لأن هذه الظاهرة لم تحظ بتقدير ونقد إسلامي بشكل منتظم. كانت هناك حركات مفاجئة ضد الحداثة الغربية كان أبرزها في إيران والسودان ومصر، إلا أن ردود فعل المثقفين المسلمين على المشاكل الناجمة عن العولمة لم تتحقق برغم أنه قد حان وقتها من زمن بعيد.

وبغض النظر عن الاتجاهات المعرفية المعقدة المستبطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، فإن هذا الفكر لم يحقق كل إمكاناته الفكرية، لأنه أخفق في معالجة أكثر القضايا أهمية في زماننا؛ وهي غيبة النقد والفهم الإسلاميين للقومية الحديثة والديمقراطية والحداثة والدولة القومية بل وحتى للاستعمار والاستعمار الجديد. فباستثناء دراسات وانطباعات فردية قليلة لم يقدم الفكر الإسلامي المعاصر منظورًا شاملاً، ناهيك عن أن يكون مقنعًا، للعديد من القضايا والمسائل التي تكتنف العالم الإسلامي المعاصر. وهذه الثغرة أكثر وضوحًا في موضوعي الحداثة والعولمة.

ولإلقاء الضوء على طبيعة الفكر الإسلامي الحديث ينبغي التمييز بين الفكر الإسلامي والفكر العربي أو الباكستاني؛ فقد يعني المرء بالفكر العربي الحديث الانتاج الفكري للمفكرين الدينيين والعلمانيين العرب في الأعوام المائة الأخيرة، بعبارة أخرى، يجب عدم تسوية الفكر العربي بالفكر الإسلامي؛ لأن الفكر العربي يشمل كل نزعات واتجاهات وأنماط الفكر التي تعكس المسائل والقضايا المحيرة التي تشغل الفكر العربي الحديث[°]. ومن ناحية أخرى فإن للفكر

---

[°] انظر الفصل الأول من

**Ibrahim M. Abu - Rabi, Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the modern Arab world (Albany: State University of New York Press, 1996).**

الإسلامي أساسًا لاهوتيًا وله كذلك إطار مرجعي علمي يحدده الوضع المحوري للقرآن الكريم في الحياة والفكر الإسلاميين.

تستدعي الملاحظات السابقة التساؤل حول طبيعة الحضور الإسلامي في الغرب بصورة عامة، فمن المغالطة القول إن الحضور الإسلامي في الغرب ليس مهمًا للعالم الإسلامي، لأن هذا الإدعاء ليس له ما يؤكده، فمع موجة التحديث هجرة المثقفين المسلمين والمهندسين والأطباء والمهنيين إلى الغرب منذ بداية القرن العشرين، أصبح من المهم إثارة الأسئلة حول طبيعة واتجاهات الإسهامات الفكرية الإسلامية في الغرب.

و لم ينتج المسلمون في الغرب – إجمالاً – مفكرين من بينهم يستطيعون مساعدة الوجود الإسلامي في احتكاكه اليومي بالحداثة والعولمة، ويمكن استثناء عدد قليل من الأكاديميين الذين يتبنون المنظور الإسلامي. وإن مثل التجمعات الإسلامية في استيعاب المشكلات المركزية المحيطة بهم في بيئة غير إسلامية – وإن كانت متسامحة دينيًا – يعكس المعاناة النفسية والاجتماعية للمسلمين في وسط غربي. والمجتمع الإسلامي في مثل هذه الحالة هو في وضع مثالي من حيث قدرته على إنعام النظر من الباطن كما – يقولون – في طبيعة العولمة، وإرشاد العالم الإسلامي لفهم المخاطر الناشئة عن الليبرالية الحديثة وقوى السوق الجديدة. ومن المستحيل التهرب من الجزم بأن المجتمع الإسلامي في الغرب مضطر لتطبيق قيمه على حقائق العالم الجديدة التي لا تتفق وأية رؤية توحيدية للعالم في حين تتواءم ومعايير العالم الاستهلاكية والتنافسية.

ونتيجةً للعوامل السابقة فإن ثمة هاجسًا يتعلق بقضية التراث وكيفية الحفاظ عليه في عالم سريع التغير وأحيانًا لا يرحم. ولا يعني هذا أن قضية التراث لم تعد مهمة، إلا أنه يبدو لي أنه حان وقت تجاوز الصياغات المفاهيمية لمفكري القرن التاسع عشر المسلمين من أمثال محمد عبده وجمال الدين الأفغاني والسيد أحمد خان، وذلك من خلال ابتكار أسلوب إسلامي جديد للتفكير، يستجيب بشكل مبدع للقواعد الصارمة للفكر الفلسفي والأخلاقي، فلا يمكن لأي فكر أن يسبر غور إشكاليات العولمة ما لم يستوعب بصورة

كاملة الاتجاهات الحديثة في النظرية النقدية والفكر الاجتماعي والاقتصادي المعاصر وعلاقاتها بالفكر الديني في العالم الإسلامي والغربي، ورد الفعل الأخلاقي الأكيد الذي يجب أن يقدمه الفكر الإسلامي المعاصر لتأكيد حيويته وضرورته. مستعيناً بالأدوات النقدية وبمنطق الوحي لتقديم إجابات شافية لمشاكل العالم الإسلامي المعاصر.

## ثلاث مقدمات منطقية وعديد من البراهين:

يجب على الفكر الإسلامي الحديث لكي يستعيد حيويته أن يعيد تفسير المبادئ المعيارية والدينية الأساسية للإسلام بطريقة تعارض الطبيعة الشمولية للأنساق السياسية والتربوية الحاكمة في العالم الإسلامي المعاصر، والدعم الذي تلقته مع سيطرة العولمة على السوق العالمي والنفس الإنسانية. فإذا ما قبل المرء بأن المساواة بين البشر هي صلب الرؤية الإسلامية، توجب عليه أن يخلص إلى أنه يلزم لاتباع المثاليات الإسلامية معارضة أشكال القهر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكر التي تسيطر حاليًا على العالم الإسلامي وبعبارة أخرى يجب علينا تقديم رؤية إسلامية للعالم ذات طبيعة تحررية، وأن تكون ذات معنى للإنسان العادي وهذه هي المقدمة الأولى.

أما المقدمة الرئيسة الثانية فهي تاريخية إلى حد ما، وتتصل بالأساس بالتغيرات الاجتماعية الاقتصادية الهائلة الجارية في الغرب الرأسمالي الحديث وتأثيراتها السياسية والفكرية على العالم والفكر الإسلامي المعاصر عمومًا. ومن السذاجة افتراض أن الفكر الإسلامي الحديث يتبع آليات داخلية معينة ليس لديها ما تقدمه إزاء التحولات المعقدة في الفكر الغربي الحديث، أو أن الفكر الإسلامي الحديث يرفض الاستعارة من مصادر خارجية. إن إدراك طبيعة التحولات الاقتصادية والسياسية والفلسفية في العالم الغربي الحديث يعني التعامل بجدية مع مجمل تاريخ الفكر الغربي، من الماركسية والماركسية الجديدة إلى الرأسمالية ثم العولمة وهي آخر تجليات ذلك الفكر، وقد يحاول بعضهم بأن تاريخ الغرب، وبالأخص الأمريكي والأوروبي، شهد تحولات رئيسية في رؤيته للعالم وآخرها العولمة، في حين لا تزال الإشكاليات الناتجة عن الحداثة تعجز الفكر الإسلامي عن التقدم.

تبدو العولمة لأغلب المفكرين في العالم الإسلامي، بدءًا من الراديكاليين (المنادين بالتغير الجذري) إلى المحافظين، ظاهرة محتومة. ومن الصحيح بمعنى من المعاني، أن مصير العالم الإسلامي متداخل أشد التداخل مع الرأسمالية الغربية المنتصرة بسبب الطفرات التاريخية والسياسية والفكرية في الغرب الحديث، ومع ذلك تبقى أسئلة عديدة تنتظر الاجابة: فماذا تعني العولمة في سياق عالم ما بعد الاتحاد السوفيتي وما بعد الحرب الباردة والعالم ما بعد الحديث، وفي سياق الرأسمالية الغربية المهيمنة العدوانية، وما مصير الدول القومية المنشأة خلال عصر الحرب الباردة؟ كيف تغير المجتمع المدني في العالم الإسلامي في العقد الماضي؟ وهل انهيار الاقتصاد والمجتمع الأندونيسي مؤخرًا نتيجة مباشرة لتجاوزات العولمة؟[٦] وما دور المفكرين المسلمين في عصر التحول الحاد هذا؟ كيف يتأتى الحفاظ على الملامح الأساسية للهوية الإسلامية في السياق السالف، خاصةً إذا كانت هذه الملامح قد تم الإعراب عنها في مرحلة ما قبل العولمة؟ وإذا ترجمت المحافظة على أنها آلية دفاعية، فما هي الأدوات المفاهيمية التي يجب ابتداعها لإعادة حيوية الفكر الإسلامي الحديث في تعامله مع العولمة؟ وأخيرًا لما كانت صناعة القبول في المجتمع المعاصر تقوم على تأثير الأفكار، ويجري تعليم الأفكار الرأسمالية الأساسية في المدارس الخاصة والجامعات في أنحاء العالم الإسلامي فأين تكمن المصلحة العامة للشعب؟

المقدمة الثالثة مشتقة من السؤال الأخير. فالعالم الإسلامي يمر بعملية درامية من التغير في نظمه التعليمية، والتعليم الأفضل تعليم خاص للمحافظة على أبناء النخبة، وهي النخبة نفسها التي شنت ثورة فكرية صامتة عظيمة الدهاء ضد الجماهير في العقود القريبة. ويظهر انتشار المؤسسات التعليمية الخاصة ومراكز التعليم عن بعد في تركيا ومصر والأردن وماليزيا والسعودية والمغرب، بشكل لا تخطئه العين مما يؤكد أن التعليم سلعة غالية الثمن تباع لمن يعرض أعلى

---

[٦] لقيت أندونيسيا مؤخرًا تغطية إعلامية كبيرة في الغرب، راجع المقالات التالية:

V. S. Napul. "Indonesia: The man of the moment, "The New York Review of Books (11 June 1998), 40-45; Noam Chomsky," L' Indonesia atout maitre du jeu Amercain, le monde diplomatique (June 1998).

سعر[٧]، و لم تعد ثمة حاجة للانزعاج من "ثورة الجماهير" أو التوليفات الليبرالية للتعليم.

وبينما استمرت قدمًا خصخصة التعليم وإكسابه طابعًا نخبويًا وغربنته وأمركته بدرجة لها دلالتها في العديد من أقطار العالم الإسلامي كان عامة الناس قد سلبوا كبرياءهم التقليدي، وعمّ وعي جديد على أساس من الفارق الطبقي التعليمي والتمايز الاجتماعي الاقتصادي، ويصح تطبيق الملاحظة التالية عن رجال القبائل في شمال شرق الهند على العالم الإسلامي:

لا يمكن إنكار قيمة التعليم الحقيقي أي توسيع وإغناء المعرفة، لكن التعليم أصبح اليوم في العالم الثالث أمرًا مختلفًا تمامًا، فهو يعزل الأطفال عن ثقافتهم وعن الطبيعة، ويدربهم عوضًا عن ذلك، على أن يصبحوا متخصصين بشكل دقيق في بيئة حضرية مغربنة، وتظهر هذه العملية بشكل صارخ على وجه الخصوص في منطقة "لاداخ" حيث يقوم التعليم المدرسي الحديث بعملية تعمية مانعًا الأطفال من رؤية المحيط الذي يعيشون فيه، فيتركون المدرسة غير قادرين على استخدام مواردهم أو أداء أية وظيفة في بيئتهم الخاصة[٨].

ففي العالم الثالث يتم التضحية بالقدرات الإبداعية المحلية لحساب التخصص الدراسي العلمي الذي يعد بمكاسب مالية[٩].

## العالم الإسلامي فيما بعد الحرب الباردة أو النظام العالمي الجديد:

العولمة ليست ظاهرة جديدة، فقد ظهرت مع انتصار رأسمالية "دعه يعمل" في عصر ما بعد الثورة الصناعية والتوسع الاستعماري الأوربي. بعبارة أخرى أحدثت الإمبريالية الأوربية المنتصرة تحولات عميقة سياسية واقتصادية وثقافية

---

[٧] انظر

Gerard De Selys, Tableau noir, appel a la resistance contre la privitaisation de l' ensiegment (Bruxelles: EPO, 1998).

[٨]

Helena Norberg-Hodge, "The Pressure to modernize and Globalize".

[٩] انظر

Theodore Roszac, The Cult of information: The Folklore of computers and the True Art of Thinking (New york: Pantheon Books, 1986); Vandana Shiva, Mono-Culturees of Mind: Biodiversity, Biotechnology and The Third World (Penang, Malaisia: Third World Network, 1993).

ودينية في ما يدعى العالم الثالث وأدت هذه التحولات إلى تفاعل دائم بين الشمال والجنوب[١٠]، وكانت السيطرة الاستعمارية ذات حدين: إذ أدت إلى تحديث بعض المؤسسات والقطاعات المهمة في المستعمرات كالجيش وقوات البوليس والنظام التعليمي، ولكنها خلقت أيضًا اختلالاً في التوازن الاجتماعي والاقتصادي، من قبيل الفجوات الأساسية بين الريف والحضر التي أدت إلى هجرة ريفية إلى المدينة، وإلى نخبة فكرية مزدوجة اللغة وتتصف بالقلق[١١].

لقد كانت استجابة الدولة القومية لتغلغل رأسمالية الطبقة البرجوازية تؤكد على الاستقلال الوطني الاقتصادي والثقافي، وتسعى لإنشاء بنى وأسس جديدة للدولة الجديدة لتجاوز الاعتماد التقليدي على الاستعمار، ومنح وجود الاتحاد السوفيتي والحرب الباردة الدول القومية الجديدة حيزًا للمناورة، ومع ذلك فقد أخلَّ حدثان رئيسيان بالتوازن في السبعينيات والثمانينيات لصالح الغرب الرأسمالي: الأول هو غزو الرأسمالية الأمريكية للسوق الصينية الضخم[١٢]، وانهيار النظام السوفيتي وما تلاه من انتهاء الحرب الباردة، التي كانت علامة بارزة على انتصار الغرب الرأسمالي على الشرق الاشتراكي[١٣]، وترك هذان الحدثان الرئيسيان المنقطعا النظير تاريخيًا، الدول القومية فرائس سهلة لتحديات وأخطار النظام العالمي الجديد وحقائقه الاقتصادية والجغرافية السياسية[١٤].

---

[١٠] في حالة الهند على سبيل المثال انظر:

R. Mukhrjee, The Rise and Fall of The East India Company (Berlin): Veb Duesscher Verlag der Wissenschaften, 1958.

[١١]

Edward Shills, The Intellectuals and the Powers and Other Essays (Chicago: The University of Chicago Press, 1972).

وبالأخص الفصل الثالث "Intellectuals in Underdeveloped Countries".

[١٢]

H. Kissinger, Years of upheaval (Boston: Little, Brown and Company, 1982), and The White House years (Boston: Little, Brown and Company, 1979).

[١٣] حول الآثار الداخلية للحرب الباردة على الولايات المتحدة انظر:

James T. Paterson, Grand Expectatins: The United States, 1945-1974 (New York: Oxford University Press, 1972).

[١٤] انظر:

J. Decornyon, "Capital Prive, Development du Sud et Solidarite Mondiale: Les Multinationales, omnipresentes et... impuissantes." Le Monde diplomatque (November 1988), 8-9.

ويدل هذا التغير مرة أخرى على أهمية القرارات الاقتصادية في تحديد اتجاه السياسة العالمية في المستقبل. وقد بدأت الرأسمالية التنافسية المدفوعة بدافع الربح حملة جديدة: غزو الفضاء بعد غزو الأرض[١٥]. وانضمت إليها الشركات متعددة الجنسية التي ترى مستقبل الرأسمالية في غزو فضاء جديد وأقاليم لا مادية جديدة، وتسعى – للنجاح في ذلك – لإنشاء مناخ عالمي يسمح بالتنافسية بدون اليد المتحكمة للدولة. وهذا الاتجاه من الرأسمالية العدوانية اندفاع جنوني، مسعور بسبب غياب نسق سياسي واقتصادي دولي تعددي. وقد لاحظ أحد المؤلفين: "أنه في ظل نسق الليبرالية الجديدة تتولى الشركات الخاصة، بالتنسيق مع الدول والهيئات الدولية المسؤولة عن مساعدتها، في الترويج لمجتمع الوفرة والرفاه الإنساني. وتنتج هذه الشركات السلع، وبشكل متزايد الخدمات، ويتجاهل أكثرها فعالية الحدود، والربح هو علة وجودها ومحركها الوحيد والحقيقة أن فجوة كبيرة تفصل ما بين الأهداف وبين القدرة على الوصول إليها، وحتى لو لم نضع في خلفية تفكيرنا هذه الشركات التي أخفقت في الغرب، فإنه يجب التأكيد على أنه لا أمل للجنوب"[١٦].

لقد كان لإنشاء مناخ معولم سهل الانقياد لنمط جديد من الربح الدولي آثار سلبية على الاقتصاديات المحلية الداخلية، بمعنى أنه جاء بمجموعة جديدة من قواعد الرشادة والقيم لا تأتلف مع تقاليد وثقافات وتاريخ سكان البلاد الأصليين والدول القومية، إذ أن منطق الرأسمالية ليس الحفاظ أو إنماء أنساق اجتماعية اقتصادية سليمة بل جني الربح بأسرع ما يمكن[١٧].

تستدعي الفكرة الأخيرة التساؤل حول العلاقة الجديدة بين الشركات متعددة الجنسية والدولة القومية، من حيث دور الدولة في المجتمع، والتغيرات العميقة في علاقات القوى، ليس بين الشمال والجنوب فحسب، بل بين دول

---

١٥

B. Karlin, "Space: New Frontier for US Entrepreneurs" International Heradl Tribune (14 September 1988).

١٦

Decornoyn, "Capital Prive," 9.

١٧ أمين، في مواجهة أزمة عصرنا، مرجع سابق، ص.ص. ٢٠-٢١.

الجنوب أيضًا، وطبيعة المجتمع المدني، وتضمينات هذا للديمقراطية في العالم الثالث[١٨].

تتحدى العولمة الدولة القومية لتفتح فضاءها وحدودها لنمط جديد من التنافس المتحرر من أية سيطرة[١٩]، ويتوقع من النخبة السياسية في الدولة القومية أن تتعاون بشكل كامل مع المشروعات الاقتصادية، وغالبًا ما تكون مراكمة رأسمال وطني مستحيلة، لأن العديد من دول العالم الثالث مثقل بديون كبيرة للمؤسسات المالية الدولية، وهنا تتغير قواعد اللعبة، فالتنمية الوطنية والنمو في العالم الثالث مقيدان بتراكم رأس المال على نطاق دولي.

كانت العولمة في الخمسينيات والستينيات وفقًا لرؤية سمير أمين محكومة إلى حد ما بثلاثة عوامل دولية: تدخل الدولة الرأسمالية في عملية تراكم رأس المال، والمشروع السوفيتي لإقامة اقتصاد اشتراكي، ومشروع باندونج من أجل عالم غير منحاز تحت رعاية سوكارنو ونهرو وناصر[٢٠].

ومع انتشار الخصخصة في بلاد هؤلاء القادة الراحلين، وصل المشروع الوطني الاشتراكي المتعلق بكل من الاكتفاء الذاتي والتمكين للفقراء إلى حد التوقف المميت، ففي العالم العربي على سبيل المثال، اقتطعت منطقة الخليج قسرًا من بقية العالم العربي، وكثف المركز الغربي هيمنته اقتصاديًا وعسكريًا في أعقاب الهزيمة العسكرية للعراق في حرب الخليج الثانية، ويعني ذلك وفقًا لرؤية سمير أمين، أن دول الخليج "أصبحت الآن محميات مجردة من أية حرية للمناورة اقتصاديًا أو سياسيًا"[٢١] أو بتعبير إيمانويل ولرشيتن كسب العالم الثالث المعركة السياسية في الخمسينيات والستينيات حيث تم التخلص من

---

١٨

Z. Laidi nd et al., L' order mondial relache (Paris: Presses de la Fondation Natioales des Sciences, 1994).

١٩ انظر:

S. Strange, The Retreat of the State: The Diffusion of in the World Economy (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

٢٠ انظر:

Samir Amin, Les defis de la mondialisation (Paris: L' Harmattan/Forum du tiers-monde, 1996).

٢١ انظر، في مواجهة أزمة عصرنا مرجع سابق ص. ١٣٣.

الاستعمار في كل مكان تقريبًا، وحان وقت الخطوة الثانية وهي التنمية الوطنية، و لم تنجز هذه الخطوة في أغلب المواطن[٢٢]، ففي عصر اللبرلة والاندماج لا تسمح العولمة للاقتصادات المحلية بأن تحيا مستقلة بنفسها[٢٣].

إن إخفاق الاقتصادات الوطنية في أقطار مثل أندونيسيا والهند ومصر والجزائر دليل انتصار التكنولوجيا العقلانية في الغرب المتقدم، ومع ذلك، فكما يذهب بعض الاقتصاديين لا يمكن أن يتحدد انتشار اللبرلة المالية أو العولمة التكنولوجية بعامل التكنولوجيا وحده؛ فالسياسة لها دور كبير في انتشار التكنولوجيا العقلانية والعولمة، والرغبة السياسية للمركز وهي أساسًا إخضاع كل الدول القومية – مع استثناء محتمل لإسرائيل – لمقتضيات السوق الرأسمالي[٢٤].

يتصور مؤيدو العولمة نوعًا من "اقتصاد القرية العالمية" ويسهل انتشار التحديث والترشيد التكنولوجي في العالم، ويزعمون أن العولمة أدت إلى إدماج المجتمعات التي جرى إفقارها وتهميشها حتى الآن في السوق العالمي. و لم تؤد العولمة في رؤيتهم إلى خلق ملايين الوظائف العديدة وتحسين الظروف الاقتصادية والاجتماعية للفقراء فحسب، بل وأدت أيضًا لانفتاح الآفاق الثقافية والفكرية للأمم الفقيرة[٢٥]، وحتى لو قبل المرء مثل هذه الرؤى، التي أصبحت عملية لا يمكن تجنبها في العديد من أقطار العالم الثالث، فإن عليه أن يغمض عينيه عن العمليات الأخرى المصاحبة لها والتي لا تقل عنها دلالتها، وهي أن النظم المتعولمة أشد رسوخًا مما كانت عليه النظم الشمولية في الأعوام

---

[٢٢] انظر:

Immanuel Wallerstein, *After Liberalism* (New York: The New Press, 1995), 15.

[٢٣] انظر:

Daniel T. Griswold, "*Blessings and Burdens of Globalization*, " The Worl and I (April 1998): 30-35.

[٢٤]

P. Bairoch snd E. Helleiner, *States Against Markets: The Limits of Globalization* (London: Routledge, 1996).

[٢٥]

Peter Martin, " La mondialisation est - elle Inevitable? Une obiligation morale" Le Monde Diplomatique (June 1997).

الماضية[٢٦]، فقد خلق قمع الدول القومية طرقًا جديدة تقمع بها الدولة القومية - المقموعة - المجتمع المدني، وقوض هذا القمع التماسك الاجتماعي في العالم الثالث، وقلص الحيز الديمقراطي في المجتمع، واختنق المجتمع المدني نتيجة للتحولات العديدة في حدود دوائر القوة في المجتمع. وأصبحت حرية التعبير سلعة نادرة[٢٧]. وكما لاحظ مؤلف فطن فإنه "بينما كانت الدول المصنعة تظهر تدريجيًا، كان النظام العالمي الجديد الذي فرضه الاقتصاد المعولم يعني للجميع سباقًا نحو القاع، فتم خفض الوظائف باسم التنافس العالمي، واعتلت الشركات عابرة القوميات مستوى من القوة فوق أية حكومة، وحتى في دولة مثل الهند حيث يؤلف عشرة في المائة من أصل تسعمائة وثمانين مليونًا من السكان طبقة وسطى جديدة، تستفيد من الحضور العالمي للشركات عابرة القوميات فإن التسعين في المائة الأخرى ليسوا مدرجين في خطة المستقبل المبهر، ويشكل العشرة في المائة، بدخولهم المتاحة، سوقًا واسعة بدرجة تكفي لإسالة لعاب اللاعبين العالميين، وأصبحت الهند بذلك قصة نجاح عظيمة[٢٨].

استمر الحيز الديمقراطي في الدولة القومية الجديدة في الثمانينات والتسعينيات عرضة لتحديات في الصميم، فربما يتوقع المرء أن يقوم المركز المتقدم حامل لواء الديمقراطية لأمد طويل بتعزيز ديمقراطية حقيقية في الجنوب، إلا أن هذا بعيد عن الحقيقة، فقد تشكلت في ظل العولمة علاقة جديدة بين

---

٢٦

Ignacio Ramonet, "Regimes globalitaires." Le Monde Diplomatique (January 1997), I. Accoriding to Ramonet, "On appelait regimes totalitaires" ces regimes a parti unique qui n'admettaient aucune opposition organisee, qui subordonnaient les droits de la personne a la raison d'Etat, et dans lesquels le pouvoir politique dirigeait souverainement la totalite des activetes de la societe dominee. A ces systemes succede, en cette fin de siecle, un autre type de totalitarisme, celui des regimes globalitaires'. Reposant surles dogmes de la globalisation et de la pensee unique, ils n'admettent aucune autre politique economique, subordonnent les droits sociaux du citoyen a la raison competitive, et abandonnent aux marches financiers la direction totale des activites de la societe dominee." ibid.

٢٧

Paul Hirst and Graham Thompson, *Globalization in Question: The international Economy and the Possibilities of Government* (Cambrige: Polity Press, 1996).

٢٨

Spretnak, *Resurgence of the Real*, 34.

النخبة السياسية والقوى الاقتصادية، وبالأخص الشركات متعددة الجنسية[٢٩]، ويعني هذا في العالم الإسلامي أن الدولة القبلية شبه الدستورية، التي سيطرت عليها العائلة أو العشيرة نفسها كسبت قوة قمعية إضافية، وعانى المجتمع المدني من الخسارة الإضافية للحرية، وسلب العمال والمرأة من كل فاعلية.

إن تغلغل الشركات متعددة الجنسية في اقتصاديات العالم الثالث - بعيدًا عن أن يقضي على الفقر أو يخفف بؤس فقراء الريف - أدى إلى ثلاث ظواهر متضافرة: زيادة عدد الناس المعطلين والفقراء، وتركيز الثروة في أيدي النخبة السياسية، وزيادة قمع الدولة[٣٠] وأندونيسيا مثال بارز لذلك، فمع قدوم التقنيات الحديثة في زي العولمة، أعيد التأكيد على الرسالة الغربية القديمة أو الرسالة الحضارية في ظل الآلهة الجديدة/القديمة لكل من المال والتكنولوجيا والاستثمارات والرخاء.

لقد تحولت صورة نخبة الفكر في العالم الثالث جذريًا في عصر العولمة، ففي عصر الاستعمار قامت نخبة الفكر المحلية بدور ريادي في كل من الاستقلال السياسي والثقافي على الرغم من أنها كانت وفق رؤية بندكت أندرسون "نخبة فكرية منعزلة مزدوجة اللغة استحوذ عليها القلق"[٣١].

إلا أنها عكست هموم ومعاناة شعبها، وحاربت من أجل الاستقلال عن سادتهم المستعمرين ومدارسهم التي درسوا فيها. أما نخبة الفكر في مناخ "عولمة العالم الثالث" فلا تشاركها هذا القلق، فالعلماء والفنيون والمهندسون والباحثون يجمعهم الانشغال بالأعمال والاستثمارات، ولكنهم يعبرون عن أنفسهم بأسلوب جديد من اللغة الانجليزية وهو أسلوب مدرسة لندن للاقتصاد أو مدرسة هارفارد للأعمال، وبتعبير "بورديو" يميل هؤلاء الفنيون الجدد إلى تفضيل الربح الاقتصادي على حساب اختلال الأوضاع الفكرية والاجتماعية

---

٢٩

C. de Brie, "Le couple Etat-nation en instance de divorce" Le Monde Diplomaique (May 1989).

٣٠ انظر:

Nancy Birdsall, "Life is Unfair: Inequlity in the World" Foreign Policy (Summer 1998): 95-113.

٣١

Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Routledge, 1991) 140.

في مجتمعات العالم الثالث، ويدعم الفنيون ما يسميه بورديو "العنف الهيكلي" في هذه المجتمعات أي زيادة عدد المتعطلين والمهمشين في المجتمع[٣٢].

تنهض اللغة الانجليزية، وتحديدًا الانجليزية الأمريكية، بدور رائد في عصر العولمة فلا يمكن أن يكون الفني ناجحًا دون إتقان أسرار إنجليزية الأعمال الأمريكية، وإذا صح أن الإنجليزية الأمريكية تطورت من رحم الإنجليزية البريطانية خلال القرون السابع والثامن والتاسع عشر، فمن الصحيح بالدرجة نفسها أن الإنجليزية الأمريكية كانت تستجيب خلال هذه الفترة بشكل خلاق للظروف الاجتماعية الاقتصادية للعالم الجديد، فقد طور الأمريكيون في معركتهم ضد السيطرة البريطانية مرجعية لغوية لا تشترك في القواعد القديمة مع إنجليزية الملكة، وقد عزز "نوح وبستر" اللغوي الأمريكي البارز في القرن التاسع عشر الفهم بأنه "من المستحيل إيقاف تقدم اللغة فهي أشبه بمجرى المسيسبي الذي قد تدق أحيانًا ملاحظة حركته[٣٣].

لقد أخفقت النخبة السياسية الأمريكية خلال الحرب الباردة ١٩٤٥-١٩٨٩م في نشر اللغة الانجليزية في مواجهة أعدائها، أساسًا، لأن الإنجليزية الأكاديمية كانت حكرًا على المفكرين اليساريين الذين تخلوا عن وصاية الكتب العظيمة والقيم التقليدية، وأفسدوا النظام الاجتماعي[٣٤] ومع ذلك، فقد اتخذت إنجليزية الأعمال مع انهيار الاتحاد السوفيتي ونهاية الحرب الباردة وضعًا هجوميًا، وتبني التكنوقراط الجدد في الشمال والجنوب نمطًا رسميًا من الانجليزية أكثر مساعدة لعالم المال والأعمال منه لعالم الإنسانيات.

---

٣٢

Pierre Bourdieu, "L' essence du neoliberalisme, " *Le Monde Diplomatique* (March 1998), 3.

٣٣

H. L. Mencken: *The American English. An Inquiry into the Development of English in the United States*. (New York: Alfred Knopf, 1955): 25.

٣٤

Richard Olman, "English and the Cold War," in *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Cold War Years*, edited by Noam Chomsky et al., (New York: The New Press, 1997), 73.

إن زيادة البؤس والفقر الاقتصادي ليست حكرًا على العالم الثالث وحده[٣٥]، فاليوم تنتشر هذه الظاهرة نفسها في القلب كما في فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة، فالتحلل الحضري باد في مدن المراكز الرئيسة، وهو في معناه العميق عرض لنقص الرفاه الاجتماعي والتعليمي بين الفقراء، ويدل تعاطي المخدرات وانتشار الجريمة المحلية على أن نسبة لها دلالتها من المجتمع في المركز المتقدم تم تهميشها، بعبارة أخرى، كسبت الرأسمالية في سعيها لمراكمة رأس المال، المزيد من الربح ولكن على حساب نشر التدهور في القطاعات الضعيفة من المجتمع داخليًا وفيما وراء البحار، وكما يوضح أحد المؤلفين "تولد الرأسمالية الرخاء والفقر معًا في الوقت نفسه"[٣٦].

وكما سلف لم يظهر النظام العالمي الجديد من فراغ، فقد أصبح العالم الثالث مع سقوط النظام السوفيتي في أوائل التسعينيات، بعد عقود من النضال الحاد، ضحية سهلة للهيمنة الأمريكية[٣٧]، وبغض النظر عما إذا كان العراق هدف بغزو الكويت سنة ١٩٩٠ تحدى السيطرة الغربية، عمومًا، وسيطرة الولايات المتحدة خصوصًا، فقد بث تجميع الحشود الغربية في الخليج تحت لواء الأمم المتحدة موجات صادمة عبر العالم الإسلامي، وحافظت – إن لم تكن عززت – الهزيمة العسكرية للعراق على مصالح الغرب القومية التي قوت – في مفارقة تاريخية واضحة – نظم الخليج السياسية التسلطية، ومنعت أية فرصة حقيقية لتحقيق الديمقراطية لأعوام عديدة قادمة.

وبالإضافة إلى إبراز التحولات الرئيسية في الأحلاف العالمية، وشهود ظهور الولايات المتحدة كقوة عظمى وحيدة، أثار هذان الحدثان، مرة أخرى،

---

٣٥

E. J. Perkins, The World Economy in the Twentieth Century (Cambridge: Schenkman, 1983).

٣٦

M. Beaud, "Jamais Tant de Richesses, Jamais tant de Misere... Sur les causes de la Pauvrete des nations et des hommes dans le monde contemporain." *Le Monde Diplomatique* (November 1997), 11.

٣٧ انظر:

Chalres Wiliam Maynes, "the Perils of an Imperial America," Foreign policy (Summer 1998): 36-49.

وربما بشكل أكثر حدة قضية الهيمنة الثقافية الغربية، وخصوصًا الأمريكية، وآثارها على ثقافات العالم الثالث. أما محدودية التأثير الأمريكي على العالم الإسلامي، في عصر ما بعد الحرب الباردة، في نطاق المسائل الاقتصادية والسياسية، فأمر أبعد ما يكون عن الصحة؛ لأن هذا التأثير فكري ومفاهيمي في المقام الأول ولأن النخب الإسلامية الحاكمة تبنت الأفكار الرأسمالية العملية كأنماط مثالية لها[٣٨].

ونظرًا لتداخل الغرب في العالم الإسلامي منذ أوائل القرن التاسع عشر على الأقل، فإن الغرب كظاهرة لا يزال يحير الفكر الإسلامي الحديث. ومنذ بدء الاستعمار في أوائل القرن التاسع عشر تساءل المفكرون المسلمون "ما الغرب؟" فقد مثل الغرب تحديًا أساسيًا للعقل العربي الإسلامي الحديث، وهذا التحدي هو الذي أرغم الفكر الإسلامي الحديث على نقد الماضي، ومحاولة انتحال روح الغرب العلمية الحديثة، مع ذلك بقي الغرب مصطلحًا غير محدد في الفكر الإسلامي الحديث: هل يمثل الاستعمار؟ أم الليبرالية؟ أم المسيحية؟ أم الرأسمالية؟ أم الاشتراكية؟ وكان الغرب باعتباره كيانًا علميًا وثقافيًا اجتماعيًا باستمرار بالنسبة للعقل المسلم هجوميًا عدوانيًا.

---

٣٨

'The Grand Crossboard American Primacy and Its Geostrategic Imperatives': New York: Basic Books (1997), especilly Chapter Two.

على المرء أن يلاحظ أن الأوروبيين وبخاصة المثقفين الفرنسيين يبحثون عن كيفية الرد على ما يعتبرونه تهديدًا ثقافيًا أمريكيًا موجهًا ضد أوروبا، وعن طرق لحماية التنوع الثقافي وإنقاذ استقلالهم الثقافي عن الولايات المتحدة. ويعكس هنري كيسنجر الرؤية الأمريكية حول هذه المسألة بقوله: "إن أوروبا متحدة يتوقع أن تصر على خصوصية الرؤية الأوروبية لشؤون العالم، وهي طريقة أخرى للقول بأنها سوف تتحدى الهيمنة الأمريكية على السياسة الأطلسية. وقد يكون هذا ثمنًا مناسبًا يدفع من أجل الوحدة الأوروبية، لكن السياسة الأمريكية قد عانت من عدم الرغبة في الاعتراف بأن ثمنًا يجب أن يدفع" أنظر:

Henry kissinger, The White house Years Boston: Little, brown and Co, 1979), 82.

ويرى مهندس آخر للسياسة الأمريكية المعاصرة "أن المهمة الاستراتيجية للولايات المتحدة هي الحيلولة دون ظهور خصم قادر على الهيمنة يتمثل في القوة الأوراسيوية، وخلق توازن قاري مع الولايات المتحدة التي تعد الآن حكمًا سياسيًا، انظر:

Zbigniew Brezezinki, The Grand Chessboard: American Primary and it Geostratejic Imperatioes (New York: Basic Books, 1997), especially Chapter two.

لقد كان مفكرو النهضة في العالم العربي والمفكرون الليبراليون في الهند المسلمة في القرن التاسع عشر[٣٩] تأسرهم الامكانات المختلفة التي يقدمها "العقل الغربي" والعلم الغربي وكانوا واعين بالركود العميق لمجتمعاتهم، وأن هذا الركود ينتهك مبدأ إسلاميًا رئيسًا وهو "مصلحة الأمة"، وسعوا لتحسين الأوضاع بإحياء هذا المبدأ وربطه بالحاجة إلى العلم الغربي. بعبارة أخرى، فإن العلم الغربي ومبدأ المصلحة العامة لا يلتئمان في نظر نخبة الفكر في عصر النهضة، وعلى النقيض من ذلك، يجب للوفاء بالمبدأ الإسلامي تبني منطق الحداثة (مثلاً العلم)[٤٠]، وهكذا رأى رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وسيد أحمد خان وأقرانهم أنه يمكن حل هذا التوتر (الركود مقابل العلم) فقط، إذا ربطت نخبة الفكر في زمانهم فلسفتها المذهبية بمنطق الفلسفة والعلم الغربيين؛ أي تأييد التقدم، وهو المفهوم المحوري لحداثة القرن التاسع عشر الأوروبية ومع ذلك، فقد وضح أثناء محاولة حل هذا التناقض تناقض آخر: تناقض العلم والاستعمار وكلاهما من معطيات الغرب. كان مفكرو القرن التاسع عشر المسلمون واعين بشكل جيد أن الغرب لا يعني ببساطة: العلم، بل والسلطة العسكرية والسياسية أيضًا.

حدثت التوترات المزدوجة بين الركود الإسلامي والعلم الغربي وبين العلم الغربي والهيمنة الغربية معالم التحديات الرئيسية التي واجهت العقل المسلم منذ القرن التاسع عشر، وأصبح هذا الاستقطاب المزدوج أكثر تعقيدًا في منتصف الخمسينيات بعد نهاية الاستعمار الرسمي في أغلب الدولة الإسلامية. وسعت الدولة القومية الجديدة للتحديث دون التضحية بالمصلحة العامة، سواء أكانت مشتقة من الفكر الإسلامي، أو من الفكر القومي، وسعت للاستقلال الاقتصادي والاجتماعي عن الغرب، الذي كانت لا تزال تعتمد عليه، وعندما

---

[٣٩] A. Ahmad, Islamic Modernism in India and Pakistan (London: Oxford University Press. 1967).

[٤٠] لمناقشة مفصلة لهذا الموضوع انظر: Ibrahim M. Abu-Rabi, Intellectual Origins of islamic Resurgence in the Modern Arab World (Albany: State University of New York Press, 1996).

بدأت العولمة تضع بذورها الاقتصادية في أوائل السبعينيات مع الغزو الاقتصادي للصين، ثم أثمرت مع انهيار النظام السوفيتي في التسعينيات، أصبح العالم الإسلامي واقعًا في شرك شبكة الغرب الرأسمالي، وبدأت الفجوة في القوة بين العالم الإسلامي والغرب في الاتساع إلى درجة أن دولة مثل سوريا كانت تستخدم الاتحاد السوفيتي لدعم مركزها، استرضت الغرب بإرسال قواتها لمحاربة العراق وتحققت النظم السياسية الإسلامية توًا أنه من الانتحار تحدى السلطة الأمريكية، وكان لهذا التباين الأساسي في القوة آثاره العميقة على مسار المجتمعات الإسلامية داخليًا، وأدى إلى فجوات أوسع بين الأثرياء والفقراء داخل العالم الإسلامي، ووطد التحول الدولي في مركز النفوذ بدوره النخب السياسية والعسكرية المسلمة.

## الاستقلال الثقافي في ظل العولمة:

ورثت الدولة القومية الإسلامية الحديثة عالمًا من التناقضات، فعلى حين كانت تسعى للتحرر من الاستعمار الثقافي السياسي بعد الاستقلال، بدأ الاستعمار الجديد يتجلى بصورة مباشرة بصياغة علاقات اقتصادية وسياسية، تمنح المركز اليد العليا في التعامل مع الشؤون الدولية والاقتصادية لتوابعه السابقة، وفي رأي العديد من المفكرين العرب، فإن العولمة هي المرحلة الأخيرة من الاستعمار الجديد "إنها ذروة نجاح المشروع الرأسمالي العالمي النطاق"[٤١]. فقد سمح الاستعمار الجديد للمركز بالحفاظ على أسواقه ونفوذه الثقافي وأحيانًا قواته بأقل كلفة.

وعلى حين يمكن ممارسة القياس الكمي للعوامل الاقتصادية، يصعب قياس الثقافة بنفس الطريقة، فقد خلفت نهاية الاستعمار الرسمي ركامًا ثقافيًا معقدًا لا يمكن التغلب عليه بين عشية وضحاها، ووجدت نخبة الفكر في النظام القديم، التي حاربت الاستعمار السياسي، دون الثقافي، وجدت نفسها في مراكز مسيطرة، واقعة بين الثقافة الغربية التي تبنتها وثقافة البلد الأصلية، ودعم

[٤١] عبد الإله بلقزيز، العولمة والهوية الثقافية، المستقبل العربي (مارس ١٩٩٨)، ص٢٩.

الذين آثروا التعريب – كما في شمال أفريقيا – التنوع الثقافي والاستقلال عن ثقافة الغرب المسيطرة.

إن نظام ما بعد الاستعمار – توأم الاستعمار الجديد الذي ظهر منه – لهو نتاج النظام العاملي الجديد[٤٢]. وغالبًا ما يستتبع الاستعمار كحدث تاريخي ذي أهمية قصوى احتلال قطر (أوربي) لقطر آخر عسكريًا، والسيطرة المباشرة على الموارد الطبيعية، مما يكون له آثاره على المصالح الاستراتيجية للمستعمر.

ولقد سعت النخبة السياسية للدول القومية الجديدة إلى تحديث بلادها من خلال التقليد الأعمى للغرب، واستفادت من الحماية السياسية والعسكرية التي أسبغها الغرب عليها، وعلى سبيل المثال لم يثر الغرب قط في بعض هذه الأقطار مسألة حقوق الإنسان، ولا غياب الديمقراطية؛ لأن مجمل اهتمامه كان موجهًا للحفاظ على مصالحه الاستراتيجية، فأساس الاستعمار الجديد شكل جديد من السيطرة الاقتصادية يسمح بظهور الأشكال المتمايزة الأخرى من الهيمنة خاصةً السياسية والفكرية والثقافية[٤٣].

لقد شعرت أقطار العالم الثالث، إلى حد ما، بالتخفف خلال الحرب الباردة من ضغط الغرب السياسي والثقافي؛ لأن توازن القوى العالمي سمح لها بالعمل بحرية، ومع ذلك تغير الوضع القائم بانهيار النظام السوفيتي والهزيمة العسكرية للعراق، وترك هذان الحدثان العالم العربي والثقافة العربية بلا دفاعات في وجه الهيمنة الأمريكية وبظهور الولايات المتحدة كقوة عظمى

---

[٤٢]

"le post-colonialisme est un phenomene tres recent qui date du debut des annees 1990, comme suite a la chute des regimes communistes, la Guerre du Golfe etl' effritement du peu d'unite que le Tiers Monde etait parvenu a construire.... Le post-colonialisme est, avant tout, le preduit du nouvel ordre mondial"." Mahdi Elmandjra, *La decolonization culturelle: Defi majeur du 21eme siecle* (Marrakech [Morocco]: Editions Walili, 1996, and Paris: Futuribles, 1996), 208.

[٤٣] انظر مثلاً محمد عابد الجابري المشروع النهضوي العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، وكتابه بالفرنسية:

Introduction a la critique de la raison arabe (Casablanca: Editions le Fennes, 1995).

وحيدة، اتهم المركز - ولا يزال - عددًا من الدول مثل كوبا وسوريا وليبيا بدعم الإرهاب.

ولم يزل الهامش يعتمد على المركز منذ عصر الاستعمار، كما أسس انتشار الأفكار عبر الأقمار الصناعية علاقة جديدة بين العالم الإسلامي والغرب، ويمارس المركز ما يمكن تسميته بـ "ثقافة امبريالية" مهيمنة. ويلفت معظم المفكرين المسلمين الذين شبوا في ظل الاستعمار أنظارنا إلى الاستنتاجات الرئيسية للمفكرين الأوروبيين، وحتى بعض الأمريكيين، حول صعود الولايات المتحدة في الأعوام الأخيرة، وتأثيره الثقافي العالمي، حتى داخل أوربا، ويقولون إن "الإمبراطورية الأمريكية هي الوحيدة في العالم وهي المهيمنة بشكل مطلق، ولأول مرة في التاريخ الإنساني تتبدّى هذه الظاهرة الملفتة للنظر وتستمر"[٤٤].

إن الولايات المتحدة امبراطورية فريدة، فهي المنتج الرئيس لكل أنواع السلع وهي أيضًا مستهلك شره، وتاريخها مميز من بدايته الأولى بميل متطرف إلى التوسع:

"إن التاريخ الأمريكي بكامله موسوم بإتجاه دائم نحو التوسع والظمأ للأراضي والظمأ للقوة، والظمأ للجدة وللأمجاد وإلى العديد من الحاجات التي يتوجب إشباعها"[٤٥]، ووفقًا لرأي الناقد الأدبي الأمريكي الذائع الصيت "إدموند ويلسون" لم يكن التوسع الأمريكي في ما وراء البحار في أعقاب هزيمة ألمانيا النازية محض مصادفة:

"كنا نعتقد أننا نحرر أوربا ونناضل استعمار اليابان الإقطاعية، ولكننا ظهرنا فجأة بعد الحرب (العالمية الثانية) محتلين أو مسيطرين على الأقطار الأجنبية في كل من أمريكا وأوربا وآسيا والشرق الأوسط دون ترحيب أحيانًا، كما كان الفرنسيون في الجزائر أو البريطانيون في قبرص أو الروس في

---

[٤٤]

Paul-Marie de la Gorce, *Le Dernier Empire* (Paris: Grasset, 1996), 16.

[٤٥] انظر:

Claude Julien, L' empire americaine (Paris: Grasset, 1986), 25. The same ideas are presented by Jean-Jequs Servan-Shreiber in Le Defi americain (Paris: Denoel, 1967).

أوربا الوسطى، وبعد أن صدمنا استعمار الآخرين لسنوات طويلة طورنا نوعًا جديدًا خاصًا بنا، ووجدنا أنفسنا نعبس في وجه الاتحاد السوفيتي، وننفق المليارات على أسلحة موجهة ضده وحتى على أسلحة كان مجرد تجريبها خطرًا على سكان بلدنا ودون أية استفزازات حقيقية لنا، ولكن لسبب محدود المعقولية وهو أن نتحدى الروس السوفيت للسيطرة على أجزاء واسعة من العالم"[٤٦].

إن التجلي الحديث للعولمة في رأي العديد من مفكري العالم الثالث هو أيضًا التجلي الحديث للأمركة التي تدعم نوعًا جديدًا من النماذج الاقتصادية والثقافية "فالعولمة إلى جانب كونها نسقًا اقتصاديًا فإنها فكرانية (أيديولوجية) تخدم هذا النسق فالأمركة والعولمة متضافران بشكل بالغ"[٤٧].

يحتاج العالم الإسلامي في سعيه للتنمية إلى العلم والتكنولوجيا الغربيين، ومع ذلك لا يمكن استيراد العلم الغربي دون القيم الأخلاقية التي أنتجته، وقد استخدم الغرب في طوره الاستعماري الثقافة والأفكار لاستعمار العالم الثالث، ولهذا ازدهر الاستشراق وبعثات التبشير والأنشطة المشابهة، وجرى استبقاء الاستعمار التقليدي بالحضور المادي لقوات البلد الأم في ما وراء البحار، فقد تعاون الغزو المادي والفكري وأخذ كل منهما بيد الآخر، إلا أن الموقف مختلف إلى حد ما في عصر الاستعمار الجديد بتقدمه السريع في التكنولوجيا، حيث تتعرض الهوية الفكرية والثقافية للأمم الصغيرة للخطر. وقد كان غرض الاستعمار انشاء نخبة ثقافية محلية بقيم غربية، وغرس أنساق التعليم والفكر الغربية في العالم الثالث، وكانت ثقافة الاستعمار أيديولوجية بطبيعتها، واليوم أدى الغزو الثقافي من خلال التقنية المتقدمة إلى النتيجة التالية: سعت الثقافة

---

[٤٦] انظر:

Edmund Wilson, The American Earthquake: A Chronicle of the Roaring Twenties The Great Depression and the Dawn of the New Deal (New york: Da Capo Press, 1996), 569.

[٤٧] انظر، محمد عابد الجابري، العولمة نظام وأيديولوجيا، في المجلس القومي للثقافة العربية، العرب وتحديات العولمة، (الرباط: في المجلس القومي للثقافة العربية ١٩٩٧) وعادل حسين، الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية (دار المستقبل العربي، ١٩٨٦).

الغربية - إضافة إلى كونها أيديولوجية بطبيعتها - إلى قهر وسائل النقد والعقلانية في العالم الإسلامي وفي حالتنا استهدفت العقل العربي والإسلامي محاولة جعله ينسى ماضيه المتفرد والمجيد.

إن أحد حقائق عالم اليوم التي يؤسف لها أنه ليس ثمة من يمكنه منافسة الهيمنة الاقتصادية والفكرية الأمريكية، فهذا البلد يمتلك موارد اقتصادية ضخمة وتقنية متقدمة ومهارة عسكرية كما يملك الإرادة لغزو العالم بكامله فكريًا[٤٨]، ولذا نعيد صياغة السؤال الذي سبق طرحه على الوجه الآتي: ماذا يجب عمله لتحقيق نهضة ثقافية وسياسية واجتماعية عقلانية في العالم الإسلامي المعاصر؟ إن الفكر الإسلامي لا يمكنه تجنب الانعكاسات الكاملة لتحدي الغرب الثقافي المعاصر وبالأخص تحدي الولايات المتحدة في سياق النظام العالمي الجديد.

فلقد أصبح النظام العالمي الجديد الذي تدشن في أعقاب الهزيمة العسكرية للعراق ظاهرة سياسية عالمية النطاق، وعلى سبيل المثال فقد اتخذ رد فعل القوميين في العالم العربي على الغرب شكل تكيف أساسي مع الأوضاع بعد نهاية الحرب الباردة، وفقد معظم الدول الاهتمام بالوحدة العربية، ويرتبط بهذا السياق ما قاله محمد عابد الجابري أحد المفكرين المغاربة من ذوي التوجه القومي العربي:

إن الوجود العربي حي، وقد أظهرت الحرب القريبة التي شنها الحلفاء على العراق، بجلاء، حيوية العروبة، وحضورها الكامن في روح الجماهير العربية التي احتشدت لتأييد العراق وغالبًا ضد رغبات حكوماتها. ومما له دلالته أيضًا في هذا الصدد الموقف العربي القومي الذي اتخذه مفكرو الفرانكفون المغاربة الذين حرم العديد منهم من تعلم العربية في طفولتهم. فبالإضافة إلى تعبئة تأييدهم وراء العراق فقد عبروا عن فزعهم وإحباطهم من الموقف الأوربي من العراق[٤٩].

---

[٤٨] Ignacio Ramonet, "L' empire americain" Le Monde Diplomatique (February 1997) 1.

[٤٩] محمد عابد الجابري، مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص١٦.

وفي عصر الإمبريالية كان الغرض الأساسي للمشروع القومي العربي هو تحقيق استقلال العالم العربي، وساعد استقلال الجزائر على تحقيق هذا الهدف ولكن حرب عام ١٩٦٧ كانت نكسة رئيسة بمنعها الوحدة والتضامن العربيين من أن يمدا جذورهما الفكرية والتنظيمية في المجتمع.

إن ظهور الدولة الإقليمية في العالم العربي كحقيقة سياسية دولية وكوضع نفسي واجتماعي/اقتصادي لا يمكن تجاوزه، وضع مزيدًا من العقبات في طريق المشروع القومي العربي، فالعالم العربي منقسم الآن على نفسه بشكل يفوق أي وقت مضى، وعلى العالم العربي أن يأخذ في الاعتبار - إضافة إلى التحدي الثقافي والانقسام السياسي - المشروع الصهيوني والتغيرات الحادة التي طرأت على طبيعته في سياق النظام العالمي الجديد.

ويمكن القول تأسيسًا على الحجج السالفة، إن المهمة العاجلة للعالم الثالث هي السعي للتحرر الاقتصادي والسياسي من هذه الهيمنة الجديدة، وأحد العوامل الحاسمة في ذلك هو التخلص من الاستعمار الثقافي لأن الهدف الأساسي لما بعد الاستعمار هو الهيمنة الثقافية وبث القيم الغربية في العالم الثالث[٥٠]، ويرفض الشمال إجراء حوار شامل حول القيم الثقافية مع الجنوب، مفترضًا أن قيمه الخاصة هي المعيار؛ أي أنها قيم عالمية وأن تبنيها سيحل مشكلات العالم الثالث الاقتصادية والاجتماعية[٥١]، وبغض النظر عن قدرات الغرب العسكرية والنووية الفائقة، فإن ما بعد الاستعمار سلاح يهدف إلى

---

٥٠

"Mais la liberation du Sud passe d'abord par une decolonisation culturelle carun des principaux objectifs du post-colonialisme est l'hegemonie culturelle et la propagation des valeurs occidentales. Les contlits a venir seront des confits de valeurs et il y a une tres grande urgence a developper une communication culturelle entre le Nord et le Sud." M. Flmandjra, *La Decolonisation culturelle*, 214.

٥١

"Le Nord a deploye jusqu'a present tres peu diefforts pour comprendre et encore moins pour parler le langage du Sud. Il faut accorder une priorite aux systems de valeurs pour se rendre compte que la crise actuelle entre le Nord et le Sud est une crise du systeme total." Mahdi Elmanjra, Retropecive des futurs (Casablanca: Ouyoun, 1992), 164.

تدمير التنوع الثقافي[٥٢] في عالم اليوم وخلق ثقافة عالمية متجانسة واحدة هي "الثقافة المغربية"[٥٣].

وليس مصادفة أن معظم المناطق الدولية الساخنة تقع في العالم الإسلامي، والسبب الرئيس في ذلك رفض الغرب التوصل إلى تفاهم مع أي نسق للقيم سوى نسقه، ومع ذلك فإن العوامل الخارجية ليست وحدها سبب المشكلة، فالعالم الإسلامي - شأنه شأن أغلب العالم الثالث - يعاني من غياب الديمقراطية، وأزمة في حقوق الإنسان، ونقص القنوات الديمقراطية التي يمكن للناس أن يعبروا عن آرائهم خلالها بحرية. و لم ينتج عن هذا الوضع أي احتجاج من الغرب، فإنتاج السلاح في ازدياد في ظل العولمة، ومستهلكوه الأساسيون في الجنوب، في إفريقيا والشرق الأوسط وأفغانستان والحروب الأهلية في ازدياد، بصفة أساسية، في الجنوب، فقد تعلم الغرب درساً هاماً بعد الحرب العالمية الثانية وهو ألا تنشب أية حروب في أوربا -بما فيه الاتحاد السوفيتي المنحل والشمال عامةً.

ومن المعضلات الرئيسة التي تواجه العالم الإسلامي المعاصر حماية التنوع الثقافي العالمي والتعددية في وجه الهيمنة الأمريكية المتصاعدة ويكمن حلها في تحقيق تغير رئيسي في تفكير كل من الشمال والجنوب، فعلى الشمال أن يعترف بالتنوع الثقافي، وعلى الجنوب تأكيد استقلاله الثقافي، ووفق رأي أحد إسلاميي شمال إفريقيا فإن "التحرر من الاستعمار الثقافي مهمة أجيال عديدة"[٥٤].

لقد بدأت الولايات المتحدة في تصعيد الحرب ضد أعدائها العالميين الجدد في أعقاب انهيار الاتحاد السوفيتي، وجرى التعبير عن هذا بوضوح في أطروحة

---

[٥٢] Elmandjra, La Decolonisation Culturelle, 215.

[٥٣] المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى (الدار البيضاء: عيون، ١٩٩٤)، ص٢١-٢٢.

[٥٤] Elmandjra, La Decolonisation Culturelle, 15.

"صمويل هنتجتون"[٥٥] وأصبح الغرب مشغولاً بخطر الإسلام أو الإرهاب الإسلامي أو الأصولية، وجرى تحجيم حركة العالم الإسلامي وتفتيته بكل تركيبه الثقافي والعرقي إلى ذرات، وجرى تجاهل حقيقة أن أغلب المسلمين يعيشون في أقطار تحكمها نظم تسلطية يدعمها الغرب وديمقراطياته[٥٦]. إن التخلص من الاستعمار تبدأ النخب الفكرية في العالم الثالث وفي الغرب جديًا النظر في أن التحديث يجب أن لا يعني التغريب وأن هناك طرقًا غير غربية للتحديث.

إن أحد الظواهر الأخاذة التي تسمم الحضارة الحديثة هي التحول العميق الذي حدث لدى تحول الحضارة من ثقافة الإنتاج إلى ثقافة المعلومات والمعرفة العلمية، وقد أمكن ذلك بسبب الطفرات الجذرية في العلم والتقنية. وبسبب تفوق الغرب العلمي أصبحت فجوة المعلومات بين الشمال والجنوب لا يمكن تخطيها. بل واستمرت في الاتساع يومًا بعد يوم، وعلى سبيل المثال كانت الولايات المتحدة تملك ٥٦٪ من إجمالي بنوك المعلومات في العالم وخصوصًا بنوك البحث والعلم، بينما تمتلك الجماعة الأوربية ٢٨٪ واليابان ١٢٪ والعالم الثالث ١٪.

واستفحلت الفجوة المعلوماتية بين الشمال والجنوب في عصر العولمة بفعل هذه "القوة الرخوة" التي تعرف بأنها قوة التحكم والاتصال، وإدارة الحرب التكنولوجية عن بعد. ووفقًا لما يقوله "رتشارد فولك" من جامعة برنستون فإن تفكير النخبة الأمريكية والغربية الحالي يتجه إلى أن إمكانات علم التحكم والاتصال غير محدودة.

ويحلم المشتغلون بالتخطيط الاستراتيجي في الولايات المتحدة بالسيطرة على شبكات التحكم والاتصال والثروة الاسطورية الناتجة عن الصناعات

---

[٥٥] انظر:
Samuel Huntington, The Clash of Civilizations.

[٥٦]
Brian Coodwin, *How the leopard Cahnged its Spots: The Evolution of Complexity* (New York: Charles Scribner's Sons, 1994); Mitchell M. Waldrop, *Complexity: the Emerging Science at the Edge of Order and Chaos* (New York: Simon and Schuster, 1992).

الفكرية للتعلم والمعرفة، ويحلمون ببناء امبراطورية العصر الألكتروني الجديد، التي ستمد السوق العالمي وهو في مركزها بجهازه العصبي بفضل تقنيات المستقبل[٥٧].

إن بلدًا بقوة شباب الولايات المتحدة ما يزال مفتونًا بغزو المهاجرين الأوائل لقلب المروج الأمريكية. في البداية بدت مساحات الأراضي التي يجري غزوها غير محدودة، ولكن مع نهاية القرن التاسع عشر توقف هذا التوسع الإقليمي، وكان على العقل الأمريكي أن يحاول فتح آفاق جديدة. كانت الآفاق الجديدة للنظام العالمي الجديد هي غزو الفضاء، الذي يعني النفاذ الكامل إلى موارد السيبرنت، أي كل ما يتعلق بتقنيات التحكم والاتصال، ومع استمرار نزيف العقول من الدول الفقيرة الصغيرة وهجرة العديد من خبراء التقنية العالية من الاتحاد السوفيتي، امتلكت الولايات المتحدة موارد تكنولوجية هائلة، وبدت العولمة الأمريكية بشكل أكثر جدية[٥٨] مع ملاحظة أن المركز المتقدم شجع هجرة الفنيين المهرة من العالم الثالث، وبدأ سن القوانين التي تجعل الهجرة أصعب كثيرًا للمهاجرين من غير المهنيين[٥٩].

لقد أدى هذا إلى تفوق الغرب السياسي والاقتصادي، وانتشار الأفكار الغربية من خلال اكتساب التقنيات الغربية، ونزيف العقول من العالم الثالث إلى المركز المتقدم تكنولوجيًا، وتسبب هذا كله في غياب حوار ثقافي جاد بين الشمال والجنوب، "ومن ناحية أخرى أسهم غياب الاتصال والتسامح الثقافي في تعريض السلام للخطر لأعوام قادمة"[٦٠].

---

٥٧

Richard Falk "Vers une domination mondiale de nouveau type" *Le Monde Diplomatique* (May 1996), 16.

٥٨ انظر:

Joseph Nye et William Owens, "America's Information Edge" Foreign Affairs (March-April 1996).

٥٩. انظر:

S. Sassen, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization* (New York: Columbia University Press, 1996).

٦٠ انظر:

J. Nye and W. Owens "Ameriva's Information Edge" 29-30.

وعلى الرغم من التفوق المعلوماتي الذي ظهر به الغرب فما تزال شعوبه لا تعلم إلا أقل القليل عن شعوب العالم الثالث والتحديات التي تواجهها، فالإعلام الجماهيري الحالي في المركز المنتصر لا يفضل نظيره منذ عشرين سنة؛ إذ ما يزال يشن حربًا من التجاهل للمشاكل الحقيقية المؤثرة في الجنوب، ويصبح هذا الوجه المزدوج للعولمة (معلومات كثيرة عن العالم الثالث ومعرفة قليلة جدًا عن مشاكله) أكثر خطورة عندما تتغلغل القوى الرأسمالية الجديدة في كل ركن من العالم، وتصوغه وفقًا لمتطلبات الاقتصاد العالمي الجديد[٦١] ويستخدم الغرب تقنياته البحثية المتفوقة لجني أرباح أكثر على حساب العالم الثالث وبالأخص مع استمرار الظروف غير المتكافئة بين الشمال والجنوب[٦٢].

عجلت العولمة أيضًا نزيف العقول من العالم الثالث إلى المركز المتقدم، ويفضل العديد من مهنيي ومفكري العالم الثالث الإقامة في الولايات المتحدة، وأطلق على هذه العملية بحق، "النزيف الفكري" لأنها تستنفد الخبراء من الأقطار الفقيرة التي تحتاجهم أشد الاحتياج في كل الحقول العلمية.

ولا يسعى العديد من المهاجرين لمستويات اقتصادية واجتماعية أفضل فقط؛ بل يهاجرون أيضًا لأن العملية الإنمائية في أقطارهم الأصلية ينقصها الرؤية السليمة لإدماجهم بشكل خلاق، ويكمل ذلك غالبًا التقليد الأعمى للشمال الحديث، بما يؤدي لنقل التكنولوجيا دون أي إسهام خلاق من الجنوب، بعبارة أخرى يمكن للجنوب أن يشتري التكنولوجيا، ولكن يجب عليه أن يتدع أشكاله الخاصة من الحداثة والتحديث. ولا يمكن إبداع هذه الأشكال إذا ما استمر رحيل المهنيين المهرة، وكان من تداعيات هذا الوضع

---

[٦١] انظر:

William Geider, *One World, Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism* (New York: simon and Schuster, 1997); A. Gresh, "Les Aleas de K'internatioalisme" *Le Monde Diplomatique* (May 1998), 12.

[٦٢] انظر:

Richard Banet and John Cavanagh, Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order (New York: Somon and Dchuster, 1994): M. K. Bouguerra, Le Recherche contre le Tiers-Monde (Paris: Puf, 1993).

البائس معاناة العالم الإسلامي، وبقية العالم الثالث من المشاكل المتداخلة من الأمية وغياب البحث العلمي الصارم ونقص القيم الديمقراطية.

إن نزيف الموارد الفكرية ظاهرة تنذر بالخطر، إلا أنها أدت إلى نتائج إيجابية، وبالأخص، في المركز المتقدم حيث يدور الحوار حول القيم الدينية والثقافية المتنافسة بين أناس من جماعات دينية وثقافية مختلفة[٦٣]، وإضافة إلى ذلك يحتاج الشمال إلى عمال العالم الثالث، فتستورد أوربا العمالة الماهرة وغير الماهرة من العديد من أقطار العالم الثالث وأبرزها المغرب والجزائر وتونس وتركيا وباكستان. وتكشف هذه الهجرة الجماعية المستمرة عن التخلف المستمر لهذه الأقطار، فالتخلف هو عدم القدرة على إبداع واستخدام الموارد الإنسانية الماهرة ببراعة وعقلانية[٦٤]، ولا يرحل المهاجرون المهرة عن أقطارهم للأسباب المالية وحدها، بل لأن البلد الذي يتبناهم يقدم فرصة أفضل للحصول على تعليم أعلى في مهنتهم وفرصًا أكبر للتقدم.

إن المعرفة العلمية معلم رئيسي على التنمية والتقدم في المجتمع المعاصر، ونظرًا للتقدم السريع في العلم والتكنولوجيا فإن عالم المعرفة سيضاعف معلوماته العلمية في العقد القادم أو قريبًا من ذلك، وهذا قدر هائل بالنظر إلى حقيقة أننا نتعلم في عقد أكثر مما كان أسلافنا يتعلمونه في ألف عام، إلا أن الغرب واليابان يتحكمان في أغلب هذه المعرفة بينما تستمر أفضل عقول العالم الثالث في الهجرة إلى المركز، ويتسبب هذا في فجوات معرفية أساسية بين الشمال والجنوب تجعل - بتزاوجها مع إحساس الشمال بسموه الثقافي - من الصعب تأسيس اتصال ثقافي بين الشمال والجنوب. "فمسألة التعصب للعرق هي التي تجعل من الصعب تأسيس اتصال ثقافي حقيقي"[٦٥] إن الغرب الذي يشكل الآن ٢٢٪ من سكان العالم، وربما ١٦٪ فقط بعد ثلاثين عامًا

---

[٦٣] لمناقشة مفصلة لهذا الموضوع راجع:

Claude liuzu, *Race et civilisation: L' Autre dans la culture occidentale* (Paris: Syros, 1992).

[٦٤] انظر:

elmandjra. La Decolonisation culturelle, 175.

[٦٥] المرجع السابق ص١٨٨.

يستهلك ٧٠٪ من إجمالي موارد العالم وتسيطر عليه ثلاثة هواجس: الاتجاهات السكانية للعالم الثالث والأخلاق المسيحية اليهودية واليابان[٦٦].

يواجه العالم تحدي التعددية الثقافية ويحمل المستقبل مشهدين ممكنين: إما إعادة تعزيز نسق دولي أحادي، كما يبدو اليوم في النظام العالمي الجديد المتميز بالتفوق الأمريكي أو الحفاظ على التنوع الثقافي، وهي القيمة التي يجب على العالم الدفاع عنها، وبدون هذا الدفاع لن يحقق العالم الثالث تحرره الثقافي الكامل واستقلاله. إن الغرب يعيد خلق التاريخ المنصرم في شكل جديد من "إعادة الاستعمار" وهو ما يسمى "ما بعد الاستعمار"، وتنشئ العولمة نظامًا عالميًا جديدًا سيبدو بعد عقود قليلة مختلفًا جدًا، فقد بدأت التحولات الرئيسية تأخذ مجراها بالفعل: فهناك انهيار الاشتراكية، وانتشار الخصخصة في أقطار مثل الصين والهند ومصر، وصعود القوى الإقليمية كالجماعة الأوربية على أثر التفوق الأمريكي، واتساع الفجوات الاقتصادية والاجتماعية بين الفقراء والأغنياء داخل الأقطار وفيما بينها، وعولمة الاستغلال كتداع طبيعي للخصخصة، والاستثمار متعدد الجنسية، وصعود القومية المغالية، والتطهير العرقي، ومشكلات اللاجئين الجديدة، وإضفاء الطابع الدولي على الجريمة، وخاصة ذات الصلة بالمافيا، وزعزعة الدولة القومية، وخلق أعداء دوليين جدد[٦٧].

## الصهيونية والعولمة:

اضطلع المشروع الصهيوني في ما بعد الاستعمار بدور جديد تدعمه الولايات المتحدة ماليًا ومعنويًا، وساعدت الدول الاستعمارية السابقة في عبور مستعمراتها من إلى عهد ما بعد الاستعمار وأقرته الأمم المتحدة، وسعى المشروع الصهيوني - إزاء هذا السياق - لاعتراف الدول العربية الرئيسية به.

---

[٦٦] المرجع نفسه.

[٦٧] انظر في هذا مقالة طريفة:

Le Sous-Commandant Marcos, "La 4e guerre mondiale a commence," *Le Monde Diplomatique* (August 1997).

أعاد المشروع الصهيوني، الذي بدأ في الوقت مع المشروع القومي العربي في القرن التاسع عشر أعاد ابتكار نفسه في ظل حكومة نفس الليكود، بالتشبث العنيد بثنائيات التحضر ضد الهمجية، والرحمة مقابل الإرهاب، والديمقراطية مقابل الشمولية، وإسرائيل الديمقراطية مقابل العرب والمسلمين المتخلفين.

إن ما سيجري للمشروع الصهيوني في المستقبل مسألة هامة، فعلى سبيل المثال، يستحيل تقريبًا توقع ما ستكون عليه إسرائيل بعد خمسين عامًا من الآن بدقة تامة، ولكن مع بدء العولمة في مد جذورها في الاقتصاد والثقافة العالميين، سيصبح الشرق الأوسط عمومًا وإسرائيل خصوصًا أقل أهمية مما هما عليه الآن بالنسبة لاستراتيجيات المركز الرأسمالي العسكرية والسياسية، فالبترول (العربي) أو الصهيونية، أو أي شكل من أشكال القومية في الشرق الأوسط، سيتوجب عليه تغيير سماتها بشكل حاد في مناخ التغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية العميقة الناجمة عن العولمة، ويعني هذا أنه يستحيل رؤية مصير إسرائيل بعد خمسين عامًا دون الأخذ في الحسبان أهمية الشرق الأوسط ككل في الفترة نفسها.

ولقد شهد عام ١٩٤٨ ذروة انتصار المشروع الصهيوني بإنشاء دولة إسرائيلية قوية هدفها – كما هو مفترض أن تقدم ملاذًا آمنًا لمواطنيها، وبصورة محتملة للشعب اليهودي في العالم[٦٨] وبعدها بنحو عشرين عامًا، ظهرت إسرائيل كأقوى دولة عسكرية في الشرق الأوسط بفضل الهزيمة الكاملة للناصرية عام ١٩٦٧، وتدمير قدرات العراق العسكرية في حرب الخليج الثانية وما أعقبها. وعلى الرغم من اجتذاب إسرائيل سكانًا مختلفين من أركان العالم (على سبيل المثال العالم العربي وأوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي السابق وإثيوبيا)، فإن أغلبية يهود المركز في غرب أوربا وأمريكا الشمالية لم يبدوا حتى الآن أي اهتمام حقيقي بالهجرة إلى إسرائيل أو العيش فيها. وبمعنى آخر

---

٦٨

See Zeev Stemhell, *The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism and the Making of the Jewish State* (Princeton: Princeton University Press, 1998).

فإن المشروع الصهيوني لم يتحقق، وبقي مبتورًا، على الرغم من التضحيات المالية الضخمة التي تكبدها يهود المركز لصالح إسرائيل، وبمعنى آخر يكره يهود المركز الذين استمروا في طليعة العولمة - بطبيعتهم الجوهر القومي والمحدود للصهيونية، وبرغم أنهم أكبر مؤيديها في هذه المرحلة من التاريخ فقد يعادونها في المستقبل. وقد منع العديد من العوامل الهجرة المكثفة ليهود المركز إلى إسرائيل منها: طبيعتها العسكرية، فقد دخلت إسرائيل عدة حروب رئيسية منذ عام ١٩٤٨، وطبيعة المشكلة الفلسطينية التي ظهرت في أعقاب تأسيس إسرائيل، فعلى حين يجري تفهم الفلسطينيين كأمة مجروحة بشكل عميق منذ ١٩٤٨، يقل التأكد شيئًا فشيئًا في العالم الغربي حول المعتقدات المحورية للصهيونية، وبالأخص في ظل حكم الليكود.

وفي تقديري ستكون الخمسين سنة القادمة في عمر إسرائيل مختلفة نوعًا عن الخمسين الماضية، فثمة استياء بين العديد من الإسرائيليين ويهود ما وراء البحر من الطبيعة العسكرية للدولة، وتقدير أكبر متزايد لمعاناة الفلسطينيين، وتفهم عميق، حتى من أكثر اليهود صهيونية لعدم قدرة الاقتصاد الإسرائيلي البقاء بشكل دائم على المساعدات الأجنبية، سواء كانت أمريكية أو أوروبية أو حتى يهودية.

إن مصير الفلسطينيين والإسرائيليين سيصبح أكثر تداخلاً نظرًا لعوامل ثقافية وسكانية: فعلى الجانب السكاني، يشير معدل مواليد السكان اليهود والفلسطينيين الحالي إلى أن الفلسطينيين، الذين يحملون المواطنة الإسرائيلية في إسرائيل، والذين يقدر عددهم الآن بثمانمائة وخمسين ألفًا سيصلون إلى حوالي مليونين ونصف المليون بعد خمسين عامًا مع استبعاد أولئك الموجودين في الضفة الغربية وقطاع غزة الذين يقدر عددهم بعد خمسين عامًا بحوالي من ٥-٦ مليونًا، ومن المشكوك فيه أن يزيد عدد السكان اليهود في إسرائيل بعد خمسين عامًا عن تسعة ملايين.

وعلى المستوى الثقافي سيكون لليهود المهاجرين من العالم العربي كلمة أكبر في الشؤون السياسية والثقافية في المجتمع الإسرائيلي، وسيؤيدون - بغض النظر عن ميولهم السياسية المحافظة - تقاربًا ثقافيًا عربيًا إسرائيليًا، وهذا أمر

عادي بالنظر إلى أن العديد منهم يحاولون إعادة اكتشاف هويتهم الثقافية والدينية التي تم بناؤها خارج نطاق الحدود الإسرائيلية/الفلسطينية القائمة.

وسيساعد كل ما سبق على إضعاف الطبيعة العسكرية القوية لإسرائيل، وسيخلق مجتمعًا إسرائيليًا أكثر إنسانية واتجاهًا نحو الشرق الأوسط، مجتمعًا يرى استمرار بقائه في التوافق مع بيئته الشرق أوسطية والثقافية العربية الإسلامية عامة.

## عولمة الإسلام الأمريكي:

أود أن ألمس نقطة رئيسية أخيرة تتعلق بحياة المجتمع المسلم في الولايات المتحدة، فكثير من المسلمين الأمريكيين يعتقد أن هذا البلد وحده هو الذي تتاح فيه للمسلمين فرصة حقيقية لتشكيل هوية إسلامية أصيلة ووعي ورؤية إسلامية للعالم، وهذا الوضع مبني على ما يلي:

١ - يتسامح الحيز الثقافي والديني الأمريكي، بعد أن تطور عبر الزمن، مع تكوين هويات دينية وثقافية جديدة.

٢ - ولما كان التكوين الثقافي للمجتمع الأمريكي المسلم في غاية التنوع، فإن هذا البلد أحد المناطق القليلة في العالم التي تمكن للمسلمين القادمين من خلفيات ثقافية وعرقية متنوعة من الاختلاط والتمازج مع بعضهم بعضًا. مما يمهد الطريق لتكوين ثقافة إسلامية عالمية ذات سمات أمريكية فريدة وفي حدود العلمانية. وبعبارة أخرى يتعلق البعض بالرؤية القائلة بأن المسلمين في قلب الغرب المتعولم يملكون فرصة أفضل لبناء مجتمع إسلامي عالمي حقًا أكثر مما لو كانوا في أي قطر آخر، وهذه أطروحة جذابة تتطلب تفكيرنا العميق.

إن الأحداث الداخلية في حياة مجتمع المسلمين الأمريكيين (المحليين منهم والمهاجرين)، والتغيرات الأخيرة في النظام العالمي، وبالأخص انهيار الاتحاد السوفيتي والتورط الأمريكي في شئون العالم الإسلامي السياسية والاقتصادية، حولت المجتمع المسلم من مجموعة غريبة وأحيانًا مروعة من الناس إلى مجتمع متميز آخذ في الاتساع، فلا يستطيع المسلمون والحال كذلك البقاء خارج

الحياة الدينية الأمريكية، بعيدين عن التحديات الحقيقة التي تفرضها العلمانية على العقل المتدين.

لا يزال المجتمع الأمريكي المسلم يضع أسسه الفكرية (أي الدينية) والمؤسسية بااللجوء إلى التراث الإسلامي المحوري، الذي تطور في القلب الإسلامي في الشرق الأوسط عبر قرون عديدة، وبالتفاوض - وإن كان بشكل واهن وبرؤية غير واقعية أحيانًا - مع الحداثة الأمريكية من أجل مكان للإسلام في هذه الثقافة، ويعلم المسلمون أنه لا بد للبقاء في هذا البلد، وللحفاظ على هويتهم من ظهور مجموعة من نخبة الفكر، تعيد تفسير التراث الإسلامي الضخم في ظروف جديدة، في الوقت الذي تقوم فيه بتحليل تعايش المجتمعات الدينية الأخرى مع النظام السياسي والاجتماعي الراهن.

وعلى المسلمين أن يدركوا أنهم يعيشون في مجتمع متعدد الثقافات يقوم على التعددية والتنوع الديني، وأن بعض الصياغات القانونية التقليدية "كدار الحرب" و"دار السلام" لا تناسب وضعهم في المجتمع الأمريكي، وأخيرًا على المسلمين بمرور الزمن صياغة مفاهيم قانونية ودينية جديدة للتعبير عن الطبيعة الفريدة لمجتمعهم، وتفاعله مع المجتمعات الدينية الأخرى، وتسامحه مع العديد من الرؤى والفلسفات المتنوعة. بعبارة أخرى يجب على المسلمين الرد على النقد التالي الذي يشترك فيه بعض مراقبي الإسلام في الساحة الأمريكية.

"إن المسلمين الذين يأخذون دينهم بجدية لا يمكنهم الإيمان بالفصل بين الدين والدولة، والتعددية الدينية مفهوم غريب على المجتمع الإسلامي المثالي، فيجب إذن السماح للمسلمين في الولايات المتحدة بممارسة دينهم، ولكن ليس إلى الحد الذي يهدد أو يمنع حرية الآخرين الدينية، وتأكيدًا ليس إلى درجة ممارسة الجهاد (الحرب المقدسة) ضد غير المسلمين"[٦٩].

تأتي هذه الصياغة من مراقب معاد، ولكن الأسئلة الأهم هي كيف يمكن للمسلمين تفسير تهديد العولمة الأمريكية الجديدة لكل من العالم الإسلامي

---

[٦٩] انظر:
Dinesh D' Souza "Solving America's Multi cultural Dilemma, "The World and (January 1996), 35.

والجماهير الفقيرة في الولايات المتحدة؟ وهل استخدم المسلمون الأمريكيون كأدوات في أيدي العولمة لإفقار العالم الثالث؟ إن أحد طرق تشكيل إجماع إسلامي حول هذه الأسئلة هو تحقيق درجة من التفاهم الحقيقي بين المجتمعين الكبيرين اللذين يشكلان الإسلام الأمريكي: المهاجرين وأبناء البلد الأصليين. وتواجه كلٌ من المجموعتين تحديًا مشتركًا ألا وهو كيفية إيجاد وعي إسلامي يمكنه إدراك المعتقدات المحورية لكل من الحداثة والعولمة، ويعي آثارهما على العالم الإسلامي المعاصر.

ويمكن علاوة على ذلك إثارة السؤال عن كيفية تشكيل طبقة مفكرة أمريكية مسلمة تتصف بالأصالة في انتمائها لتراثها الإسلامي الأوسع، ومهتمة بشكل قوي بالأسئلة والقضايا التي تواجه قطاعات المجتمع المسلم المتنوعة، هذه القطاعات التي تمثل نطاقًا واسعًا من الطموحات والخلفيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. إن المسلمين الأمريكيين في وضع أفضل من غيرهم من المسلمين من حيث قدرتهم على تنوير العالم الإسلامي عن مدى العولمة ومخاطرها، وتحل بذلك بعض المسائل المحورية التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر.

## أفكار ختامية:

يتمحور العقل الغربي، الذي شكل أوضاع العالم منذ الثورة الصناعية، حول مفهوم التقدم[٧٠]، ويبدو للبعض أن إمكانات التقدم غير محدودة[٧١]، فآفاق العالم الثالث في أبعادها المادية والعقلية كانت متاحة للاحتلال والاستعمار. ووفقًا لأحد المؤلفين فإنه حسب الرؤية المعاصرة يضع معنى التقدم المرتبط بالخلاص – كلاً من التوسع الاقتصادي والإبداع التكنولوجي في بؤرة الاهتمام[٧٢]. وفرضت ظاهرة التقدم تحديًا رئيسيًا على الثقافات التقليدية،

---

[٧٠] انظر:

See Ibrahim M. Abu-Rabi', "Beyond the Post-Modern Mind." *American Journal of Islamic Social Sciences* 7 (September 1990): 235-56.

[٧١]

Jean-Marie Domenach, Enquete dur les ideas contemporaine (Paris: Points 1987)

[٧٢] انظر:

Spretnak, Resurgence of the Real, 2.

وأسسها الاجتماعية الاقتصادية، ورؤاها الأخلاقية للعالم، ولم تتخل العولمة عن التقدم ولا حتى عن الأشكال الأشد تدميرًا منه، كتلك التي تؤدي إلى شكل جديد من الاستعمار، فالمفهوم التقليدي للتقدم وفقًا لرؤية حنا أرندت أدى إلى عملية لا تنتهي من مراكمة القوة الضرورية لحماية المراكمة التي لا تنتهي لرأس المال وهي التي حددت الأيدلوجية التقدمية لأواخر القرن التاسع عشر، وكانت إيذانًا بصعود الإمبريالية[٧٣]. إن العولمة تقودنا إلى نوع جديد من الاستعمار أكثر تدميرًا ودهاءً من نظيره التقليدي، إضافة إلى ذلك خلقت العولمة – التجلي الأخير للعقل العدواني الحديث – تشوشًا حول ما هو المهم في الحياة. وتم إحلال مفاهيم جزئية جديدة لما تعنيه الحياة محل المفاهيم التقليدية للترابط والرخاء وبناء المجتمع.

كانت نخبة الفكر الدينية في العالم الإسلامي، قبل بزوغ القرن العشرين، تعتبر التقدم الأوربي مجردًا من أي أساس أخلاقي، ومع ذلك حاجج البعض بأن الغرب كان لديه العزم على مدى قرون طويلة على بناء أسس أخلاقية لا تتفق مع أسس الوحي التوحيدي.

وشجعت أخلاقيات العقل الغربي في ظل العولمة التراكم السريع للثورة وما يصحبها من قوة. فالنزعة الاستهلاكية الباذخة هي القاعدة، وفي رأي رتشارد فولك فإن تداعيات عولمة النفوذ الثقافي الغربي حاليًا المتضمنة التزامها بالتحديث هي التي تسببت في أزمة النظام العالمي المتعددة الأبعاد من نزعات التسلح النووي والتصنيع والمادية والاستهلاك[٧٤].

إنه لا مفر من توليد وعي عام لفهم ومقاومة العوامل السلبية للعولمة ولمواجهة تداعياتها الهائلة. ويجب على العالم الإسلامي أن يكد لإحياء أخلاقيات الإسلام الاجتماعية والمالية والاقتصادية كظاهرة توحيدية لمقاومة هذه الانحرافات الخطيرة. ومن المهم إحياء مفهوم المجتمع الذي يقاوم هجمات

---

[٧٣] انظر:

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland: Meridian Books, 1963), 143.

[٧٤]

Richard Falk, *Explorations at the Edge of Time: The Prospects for World Order* (Philadelphia: Temple University Press, 1992), 48.

النزعة الفردية التي أصبحت القاعدة اليوم في المجتمعات الصناعية المتقدمة وتوابعها في العالم الثالث، ومع تزايد الفجوة بين الشمال والجنوب، والفجوات بين الريف والحضر داخل معظم أقطار الجنوب، ومع العدد المتزايد من المهمشين والفقراء في المدن لا مفر من إحياء الخلق الإسلامي الجماعي الذي "يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر"[٧٥].

ومن المهم تذكر أنه لابد - لإبقاء رؤى العالم والفلسفات التقليدية حية في عالم غلبت عليه الفردية والتنافس القوي - من تقديم حلول على أساس رؤية تقليدية للعالم، ويجب أن تأخذ هذه الحلول في الحسبان الخراب النفسي والاجتماعي الذي أحدثته العولمة في العالم الإسلامي[٧٦]، بعبارة أخرى كيف يمكننا صياغة إجابات إسلامية على المشكلات الاقتصادية والثقافية والاختلالات التي خلقتها العولمة وحلفائها في العالم الإسلامي؟ ولا ننسى مثال أندونيسيا الملائم: هذا البلد الذي استهل برنامجًا جسورًا للتحديث مع أواخر الستينات وانهار اقتصاده فجأة في أوائل ١٩٩٨. إن المرء ليتساءل بعجب عن الخطأ الذي جرى في هذا البلد! ومن المدهش أن تساوى ثروة الرئيس السابق سوهارتو وعائلته تقريبًا القرض الذي وافق صندوق النقد الدولي على منحه لإندونيسيا، لذا فإن السؤال هو: كيف نجحت النخب السياسية والعسكرية في العالم الإسلامي في جمع هذه الثروات غير المعقولة تحت حماية العولمة؟!

---

[٧٥] انظر:

David R. Griffin and Huston Smith, *Primordial Truth and Postmodern Theology* (Albany: State University of New York Press, 1989).

Hans Kung, A Global Ethic for Global Politics and Economics (New York: Oxford University Press, 1998).

[٧٦] انظر:

Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Perdicametn and Promise* (London: Routledge, 1992); Akbar S. Ahmed and Donnan Hastings (eds.). Islam, *Globalization and Postmodernity* (London: Routledge, 1994); Walden Bello, *New Third World: Stategies for Survival in the Global Economy* (London: Eathscan, 1990).

# في مصطلح الإجماع الأصوليِّ:
## إشكاليَّة المفهوم بين المثاليَّة والواقعيَّة

قطب مصطفى سانو*

### مدخل:

يُعدُّ الإجماع عند جمهور علماء المسلمين أحد مصادر التشريع الإسلاميِّ، ويلي السنّة عندهم في التشريع، بحيث يجب على المجتهد الباحث عن حكم الله في حادثة أو نازلة الرجوع إلى كتاب الله أولاً، ثم سنّة رسوله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ ثانيًا، فإذا لم يتحقق له العثور على شيء منهما، فإنّه يلوذ بالإجماع للتعرف على حكم الله في تلك الحادثة أو النازلة، فإذا أعوزه الوقوف على إجماعٍ، لجأ إلى بقية المصادر التبعيَّة من قياس، واستصلاح، واستحسان، وعرفٍ، وغيرها من الأدلة المختلف فيها. ونظرًا إلى عدم اشتمال الكتاب والسنة على أحكام جميع النوازل والمستجدات اشتمالاً تفصيليًّا، فإنَّ ثمّة أهميَّة للإجماع في الفكر الأصوليِّ تتمثل في كونه المصدر الاجتهاديَّ الوحيد الذي يترتب على إنكاره بعد ثبوته إخراج المنكر من ربقة الإسلام عند معظم الأصوليِّين، وذلك لأنَّ مخالفته عندهم بمثابة مخالفة أمرٍ معلومٍ من الدين

* دكتوراه في القانون من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ١٩٩٦. أستاذ مشارك بقسم الفقه وأصوله، الجامعة الإسلاميَّة العالميَّة بماليزيا.

بالضرورة، ومن أنكر أمرًا معلومًا من الدين بالضرورة، فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه، وفي هذا يقول الزركشي في بحره" .. وأطلق جماعة من الأصوليِّين بأنه حجَّة قطعيَّة. وإنه يقدَّم على الأدلة كلها، ولا يعارضه دليل أصلاً. بحيث يكفَّر أو يضلَّل ويبدَّع مخالفه.." [١]. وأما ابن حزم في مراتبه، فيقرِّر هذا قائلاً: "إنَّ الإجماع قاعدةٌ من قواعد الملَّة الحنيفيَّة، يرجع إليه، ويفزع نحوه، ويكفَّر من يخالفه إذا قامت عليه الحجَّة بأنَّه إجماع" [٢] وأما البخاري، في كشفه، فيقول: "يحكم بكفر من أنكر أصل الإجماع بأن قال ليس الإجماع بحجَّةٍ . أما من أنكر تحقق الإجماع في حكمٍ بأن قال: لم يثبت فيه إجماعٌ، أو أنكر الإجماع الذي اختلف فيه، فلا"[٣]!

واعتبارًا بهذه المكانة العالية للفكرة الإجماعيَّة، والتفاتًا في الوقت نفسه إلى تلك المنزلة السامية للمسألة الإجماعيَّة في الفكر الأصوليِّ، فإنَّ هنالك حاجةً ماسَّةً إلى تحقيق القول في مفهوم هذا المصطلح وتحديد موقعه من ثنائية المثاليَّة والواقعيَّة في الفكر الإسلاميِّ، كما أنَّ ثمة أهميَّةً علميَّةً في القيام بمراجعةٍ نقديَّةٍ للمعاني التاريخيَّة والحمولات الفكريَّة التي حمِّل بها هذا المصطلح عبر تاريخ الفكر الأصوليِّ، ابتداءً من العصر الرساليِّ، ومرورًا بالعصر الراشديِّ، وانتهاء بالعصر ما بعد الراشديِّ. وتحقيقًا لهذا، فإنَّ هذه الدراسة تهدف التوصل إلى ضبط علميٍّ ومنهجيٍّ محكم لمفهوم مصطلح الإجماع ومجالات توظيفه، ليغدو بذلك مصطلحًا ذا معنىً واقعيٍّ فاعلٍ ومؤثِّر في توجيه حركة الحياة وفق المنهج المراد لله جلَّ في علاه على المستوى الفرديِّ والمجتمعيِّ.

---

[١] انظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه ـ تحقيق جملة من العلماء (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، طبعة أولى ١٩٨٨م) ج٤ ص٤٤٣ باختصار.

[٢] انظر: ابن حزم: مراتب الإجماع (بيروت، دار الكتب العلميَّة، بدون سنة طبع ) ص٧ باختصار.

[٣] انظر: البخاري، عبد العزيز: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة أولى ١٩٩١م) ج٣ ص٤٧٩ باختصار.

# المبحث الأول
## في مفهوم مصطلح الإجماع في العصر الرساليّ

بادئَ ذي بَدْءٍ، نودُّ أن نشير إلى أنَّ مصطلح **العصر الرساليّ** في منظور هذه الدراسة يرادُ به تلك الفترة التاريخيَّة التي ابتدأت ببعثة المصطفى - صلَّى الله عليه وسلَّم - وامتدَّت إلى قيام أوَّل دولةٍ ذات كيان سياسيٍّ مستقلٍّ للأمَّة الإسلاميَّة بالمدينة المنورة، وانتهت بلحوق رسول الله - صلَّى الله عليه وسلَّم - بالرفيق الأعلى في السنة الحادية عشرة من الهجرة المباركة. وإذْ ذلك كذلك، فحريٌّ بنا تحقيق القول في مدى وجود مصطلح الإجماع في هذا العصر، ومدى توظيف الجماعة الإسلاميَّة بقيادته - صلَّى الله عليه وسلَّم - هذا المصطلح كوسيلةٍ للتصدِّي للنوازل الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة التي كانت تداهم الحياة الإسلاميَّة في ذلك العصر.

إنَّه لمن نافلة القول، الإشارة إلى ذلك الشعور الذي سينتاب الكثيرين ممن لهم اطِّلاعٌ على المدوَّنات الأصوليَّة إزاء هذا العنوان، بل إنَّنا لعلى يقين بأنَّ عددًا من القراء سيستغربون هذا العنوان، ولعلَّ مردَّ الاستغراب إلى كونه مخالفًا أمرًا يكاد أن يكون متواترًا عند أهل العلم بالأصول، ويتمثَّل ذلك في اتفاقهم على إرجاع تاريخ نشأة فكرة الإجماع إلى العصر الراشديِّ على أقصى تقدير، وليس واردًا في شيءٍ من أن يجد المرء - مهما استفرغ من طاقةٍ - كتابًا عُني بتأريخ نشأة الفكرة الإجماعيَّة لا يصدر عن هذا الاتِّفاق، وتأكيدًا لذلك، فإنَّ سائر تعريفات الإجماع تصرِّح جميعًا بأنَّ المسألة الإجماعيَّة لا بدَّ لها من أن تكون واقعةً بعد وفاته - صلَّى الله عليه وسلَّم - وفي هذا يقول الإمام الزركشي في أثناء شرحه تعريف الإجماع: ".. وقولنا بعد وفاته - صلَّى الله عليه وسلَّم - قيدٌ لا بدَّ منه على رأيهم، فإنَّ الإجماع لا ينعقد في زمانه عليه السلام .."[٤] لأنَّ الرسول - صلى الله عليه وسلَّم - كان بين أظهر الصحابة، وكان نزول الوحي الإلهيِّ ممكنًا، وما دام الإجماع مصدرًا ثالثًا يلاذ به عند انعدام نصِّ كتابٍ أو

---

[٤] انظر: البحر المحيط للزركشي - مرجع سابق - ج٤ ص٤٣٦ باختصار.

سنّةٍ، فإنَّ العصر الرساليَّ ما كان بحاجةٍ إليه، وخاصَّة أنَّ نصوص الشرع - قرآنًا وسنّةً - لما تنعدم في ذلك العصر، بل كانت في تنزل مستمرٍ ودائب!

إنَّ هذه القناعة الأصوليَّة المتواترة، وتقبل مؤرخي نشأة الفكرة الإجماعيَّة لها، تحتاج في تصورنا إلى إعادة النظر، إذ إنَّها تتضمن إسقاطًا تاريخيًّا لمضمون متأخرٍ مُحْدَثٍ على مُصطلح علميٍّ قديمٍ، لأنَّ مفهوم مصطلح الإجماع في العصرِ الرساليِّ لا يجب أن يتضمن المعاني التي أعطاها إيَّاه بعض العلماء في العصور اللاحقة، كما أنَّ مفهومه في العصر الراشديِّ لا يجب أن يكون تبعًا لما آل إليه الأمر في العصور اللاحقة بذلك العصر، ومِن ثَمَّ، فإنَّ الاحتكام إلى المعاني الجديدة المستحدثة للمصطلح واتخاذ تلك المعاني أساسًا للحكم على مدى وجود المصطلح وعدمه، لا يعدو أن يكون إسقاطًا لا يقبله البحث العلميُّ النزيه، كما لا يعدو ذلك أن يكون من باب المصادرة على المطلوب، لأنَّه في حقيقة الأمر تحميلٌ للمصطلح معنىً وتصوراتٍ قبليَّةً ما كان المصطلح لأن يتحملها ولا ليطيقها لا في العصر الرساليِّ، ولا في العصر الراشديِّ إلا بتكلُّفٍ، وبدلاً من كلا الأمرين، فإنَّه من الحريِّ بالتحقيق التأكد من مدى وجود هذا المصطلح **لفظًا أو معنىً** في ذَيْنَك العصرين من جهةٍ، والتأكد من حمولته الفكريَّة والمعنى الثابت له والمجالات التي كانت توظَّف فيها من جهةٍ أخرى.

وعليه، فلنتجاوز - ولو إلى حين - ما كاد أن يتواتر لدى الكاتبين في الأصول في هذا الشأن، ولنبادر إلى تقرير القول بأنَّ نظرةً متفحصةً في آي الذكر الحكيم ونصوص السنّة النبويَّة، تؤكِّد لنا أنَّ وجود جذور مصطلح الإجماع في ثناياها، ومن تلك قوله تعالى ﴿فلما ذهبوا به **وأجمعوا** أن يجعلوه في غيابت الجبِّ وأوحينا إليه لتنبِّئنهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون﴾ (يوسف: ١٥)، وقوله جلَّ جلاله في السورة نفسها ﴿وما كنت لديهم إذْ **أجمعوا** أمرهم وهم يمكرون﴾ (يوسف: ١٠٢)، وقوله جلَّ شأنه في سورة يونس ﴿**فأجمعوا** أمركم وشركاءكم ثم لا يكن أمركم عليكم غمَّة﴾ (يونس: من ٧١)، وكذلك قوله تبارك اسمه في سورة طه ﴿**فأجمعوا** كيدكم ثم ائتوا صفًا وقد أفلح اليوم من

استعلى﴾ (طه: ٦٤). وأما نصوص السنّة، فقد ورد في بعضها قوله ـ صلّى الله عليه وسلّم: من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له، وفي رواية: لا صيام لمن لم يجمِع الصيام من الليل[٥].

إنَّ كلمة "أجمعوا، ويجمع" في هذه النصوص القرآنيَّة والحديثيَّة ـ كما يقول الفرَّاء ـ تعني الإعداد والعزيمة على الأمر[٦]، كما أنَّ وجود هذه الكلمة في هذه النصوص تنبئ وجود استعمالٍ واستخدامٍ لمصطلح الإجماع الذي يُعَدُّ مصدرًا لهذه الأفعال، مما يمكن اعتباره تأكيدًا على وجود مصطلح "الإجماع" في العصر الرساليِّ.

وإذا كان المعنى اللغويُّ القارُّ لمصطلح الإجماع في النصوص السالف ذكرها هو مطلق العزيمة والإعداد لفعل أمر، وكان أحد معاني مصطلح الإجماع عند الأصوليِّين **الاتفاق على أمر من الأمور** كما يقول الإمام الآمديّ في إحكامه[٧]، فإنَّ نظرةً عجلي في رحاب نصوصٍ كريمةٍ من القرآن الكريم والسنة النبويَّة الطاهرة، تدلُّنا على اشتمالها على أحد مشتقات مصطلح الإجماع، إذ إنَّه ورد في القرآن الكريم آيات مشتملة على ألفاظ " اجتمع وجامع"، ومن تلك النصوص، قوله تعالى ﴿قل لئن **اجتمعت** الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨)، وقوله جلَّ في علاه ﴿يا أيها النَّاس ضرب مثلٌ فاستمعوا له إنَّ الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابًا ولو **اجتمعوا** له وإن يسلبهم الذباب شيئًا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب﴾ (الحج: ٧٣).

ووردت في السنة أحاديث مشتملة على لفظ "اجتمع" ومن تلك ما رواه ابن ماجه عن أنس ـ رضي الله عنه ـ أن رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال: "إنَّ أمتي **لا تجتمع** على ضلالةٍ، فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم"[٨]، وفي رواية عند الترمذي عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال:

[٥] رواه أحمد وأصحاب السنن وصححه ابن خزيمة وابن حبان.
[٦] انظر: ابن منظور: لسان العرب (بيروت، دار لسان العرب ١٩٦٨) مادة ج م ع .
[٧] انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة، مطبعة صبيح ...) ج١ ص١٤٧
[٨] أخرجه ابن ماجه في سننه في باب الفتن والسواد الأعظم.

قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم: إنَّ الله **لا يجمع** أمتي ــ أو قال أمَّة محمد ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذَّ شذَّ إلى النار"[٩]. فهذان الحديثان وقبلهما من الآيات القرآنيَّة تأكيد على استخدام كلمة " اجتمع" ومشتقاتها، وتعني في تلك النصوص الاتِّفاق، وبما أنَّ هذه الكلمة مشتقة من نفس الجذر الذي اشتقت منه مصطلح "إجماع"، وبما أنَّ الاتِّفاق أحد المعاني اللغويَّة الأساسيَّة لمصطلح "الإجماع" عند عامَّة أهل العلم بالأصول كما ذكر الآمدي، لذلك، فإنَّه يمكننا تقرير القول بأنَّ مصطلح الإجماع بوصفه اتِّفاقًا ناتجًا عن تشاور أهل العلم والمعرفة والدراية كان مستعملاً في العصر الرساليِّ، وآكد دليلٍ على ذلك هو ورود تلك النصوص القرآنيَّة والحديثيَّة الدالَّة على ذلك.

وتأكيدًا لهذا الأمر، فإنَّ في القرآن الكريم آيةً كريمةً تدلُّ دلالةً صريحةً على أنَّ الجماعة الإسلاميَّة في العصرالرساليِّ كانت تجتمع عند نزول نوازل عامَّة على ساحتهم، وذلك للصدور عن رأي جماعيٍّ إزاءها، ونصُّ تلك الآية هو قوله تبارك اسمه واصفًا ﴿إنَّما المؤمنون الذين آمنوا با لله ورسوله وإذا كانوا معه على **أمرٍ جامعٍ** لم يذهبوا حتى يستأذنوه إنَّ الذين يستأذنونك أولئك الذين يؤمنون با لله ورسوله، فإذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم واستغفر لهم الله إنَّ الله غفور رحيم﴾ (النور: ٦٢).

فهذه الآية وسواها من نصوص الكتاب والسنَّة، تقريرٌ جليٌّ لذلك المنهج الجماعيِّ الذي كان يتَّبعه رسول الله ـ عليه الصلاة والسلام ــ في التعامل مع النوازل العامَّة، وأضف إلى هذا أنَّه من المتواتر عنه ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أنَّه كان يدعو إلى الصلاة جامعة لتحاور الصحابة في النوازل والمستجدات التي كانت تداهم حياة الجماعة في المدينة.

وفضلاً عن كل ما سبق، فإنَّ نظرةً متمعنةً في **العلاقة الجدليَّة بين حقيقة الشورى والإجماع** تجعل المرء يزداد يقينًا وثباتًا بأنَّ الفكرة الإجماعيَّة كانت موجودةً في العصر الرساليِّ، وتتمثل تلك العلاقة في كون الشورى مُقدِّمة

---

[٩] أخرجه الترمذي في سننه في الفتن باب ما جاء في لزوم الجماعة.

ضروريَّةً للإجماع (=الاتّفاق) حيث لا إجماع بلا شورى، وكون الإجماع في الوقت نفسه إحدى نتائج الشورى[١٠]، وذلك عند يكون هنالك اتفاق بين المتشاورين حول المسألة موضع التشاور والتحاور.

وانطلاقًا من اتّفاق عامَّة أهل العلم بوجود الشورى في العصر الرساليّ وغلبة الاستشارة على منهجه ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ في الحكم والقيادة وفي سائر الشؤون العامَّة والخاصَّة، بل اعتبارًا بأنّه ما من استشارةٍ إلا ويكون الناتج منها إما: اتّفاق المستشارين جميعًا على رأي واحدٍ (=إجماع)، أو اتّفاق أغلبهم وأكثرهم (=اتّفاق الأكثريَّة = إجماع تجاوزًا)، أو اختلافهم، بناءً على ذلك، فيمكن القول بأنَّ الاستشارات النبويَّة لأصحابه في النوازل العامَّة لم تخلُ من أن ينتج عنها اتّفاقه ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ معهم على رأي _(=إجماع)، أو اختلافه معهم في تلك القضايا. ومِن ثَمَّ، فإنَّ المنهج العلميَّ النزيه في التأكد من مدى وجود الإجماع في عصره وعدمه، ينبغي أن يحتكم فيه إلى نواتج استشاراته ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ بحيث إذا ألفيناها حظيت باتّفاق صحبه الكرام ـ رضوان الله عليهم ـ عندئذٍ صحَّ لنا القول بوجود الفكرة الإجماعيَّة في عصره ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ وأما إذا وجدناها لم تحظ بموافقة الصحابة أو أغلبهم، عندئذٍ، حقَّ لنا القول بأنَّ الفكرة الإجماعيَّة لم تكن موجودة في ذلك العصر.

وبهذا، يكون حكمنا على وجود الفكرة وعدمها في العصر الرساليّ حكمًا علميًّا نزيهًا مجرَّدًا صحيحًا، وبناءً على هذا، فإنّه يمكننا المبادرة إلى تقرير القول بأنَّ الفكرة الإجماعيَّة بوصفها إحدى نتائج الشورى والتشاور في القضايا والنوازل العامَّة، كانت موجودةً في عصره ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ، وآكد دليلٍ على ذلك هو ما تزخر به كتب السير والمغازي والتواريخ من أخبارٍ عن

---

[١٠] وقد أكّد هذا الأمر صاحب كتاب فقه الشورى والاستشارة عندما قال ما نصُّه: " .. يجب ألا ننسى أنَّ الإجماع هو نتيجة الشورى والتشارو والمشورة .. باعتبار أنّه يفترض المداولة والنقاش الشفوي والكتابي، إنّه الحوار وتبادل الرأي ومناقشة الحجج في أي موضوع ثم الاتفاق ـ وهنا يتحقق الإجماع ـ أو الانقسام ـ وهنا يتعدد الاجتهاد .." اهـ انظر: الشاوي، توفيق: فقه الشورى والاستشارة (المنصورة، دار الوفاء، طبعة ثانية ١٩٩٢م) ص١٦٥ باختصار وتصرف

استشاراته ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أصحابه في سائر النوازل التي كانت تنزل بهم، وصدوره بعد ذلك عن الرأي الذي كان يتفقّ عليه جميع الصحابة المستشارين أو أغلبهم في أكثر الأحيان . وسنورد بعد قليل نماذج حيّةً معبِّرةً عن هذا الجانب من منهجه ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ في التصدّي للنوازل والحوادث في عصره.

وعليه، ففي ضوء ما تقدَّم، فإنَّ صفوة القول وفذلكته، هي أنَّ مصطلح الإجماع بمشتقاته ومعانيه اللغويَّة التي انبثقت منها المعاني الاصطلاحيَّة بعدُ، قد كان موجودًا ومستعملاً في العصر الرساليّ كما دلّت على ذلك نصوص الكتاب والسنّة التي أوردناها آنفاً، وبهذا، يمكن أن يزول ذلك الاستغراب من العنوان الذي عنونّا به هذا المبحث. على أنّه من المهمّ المبادرة إلى القول بأنَّ هذا المصطلح لم يتمَّ استخدامه في ذلك العصر كمصطلح علميٍّ منضوٍ تحت فنٍّ من الفنون، وشأنه في ذلك شأن كل المصطلحات التي كانت الألسنُ تتداولها وتتناقلها، ولم تتطور في شكل مصطلحات علميَّةٍ مستقرَّةٍ واضحةٍ إلا عند بداية حركة التدوين.

وعليه، فإنَّ الوجود اللفظيَّ الذي أشرنا إليه للمصطلح لا يعدو أن يكون وجودًا عامًّا، وأما معناه وحمولته، فإنَّ الوقائع والأحداث التي سنأتي على ذكرها ـ ستؤكّد لنا على أنّه كان حاضرًا ومعروفًا لدى الناس في هذا العصر. وبناءً على ذلك، فعلينا أن نتساءل قبل ذلك عن تاريخ نشأة الفكرة الإجماعيَّة التي تتمثّل في تشاور أهل المعرفة والعلم ورجال القيادة والحكم في نازلةٍ من النوازل التي تعمُّ فيها البلوى وتمسُّ حياة جميع أفراد المجتمع، وذلك بغية الصدور عن رأيٍ جامعٍ (=إجماع) في تلك النازلة.

وإجابةً عن هذا التساؤل، فإنّا نقول: إذا جاز لنا أن نؤرّخ لنشأة الفكرة الإجماعيَّة في الحياة الإسلاميَّة لأوّلِ مرَّةٍ، فإنّنا نعتقد بأنَّ نشأتها ارتبطت بنشأة الجماعة الإسلاميَّة ككيانٍ سياسيٍّ متميِّزٍ بالمدينة المنورة، فيوم أن قامت للإسلام والمسلمين دولةٌ في يثربَ، وغدت ثمّة جماعةٌ متضامنةٌ ومترابطةٌ ذات هدفٍ واحدٍ، وغايةٍ واحدةٍ، ومنهج حياة واحدٍ، في ذلك اليوم ذاته، كانت بداية

نشأة فكرة الإجماع التي تمثّلت في تبني المنهج الجماعيّ في القضايا والنوازل والمستجدات التي تعمّ فيها البلوى وتشمل جميع أفراد الأمّة الحديثة التكوين بطبية الطيّبة، وقد انطلقت الفكرة الإجماعيّة عصرئذٍ من مبدأ قوامه أنّ ما يهمّ عموم الأمة لا يفصل فيه إلا الأمّة نفسها، أو عن طريق خبرائها من أبنائها، وأهل الدراية والاختصاص والمعرفة بحقيقة النازلة ومآلاتها وآثارها على عموم الأمّة.

وتقريرًا لهذا المبدأ، يمكن للمرء أن يلاحظ تكرار ظهور الحاجة إلى تكوين رأي جماعيّ من قبل الجماعة الإسلاميَّة كلما داهم الحياة العامة شأنٌ تعم فيه البلوى ويتجاوز الأفراد إلى المجتمع بأسره، فقد كان المصطفى ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يجمع صحابته ـ عليهم رضوان الله ـ في النوازل العامّة، فيستشيرهم فيما ينبغي اتخاذه من تدابير ومعالجاتٍ لتلك النوازل التي كان جلُّها نوازل مهدِّدة لوجود الدولة الحديثة النشأة والتكوين، وبتعبير آخر، كانت النوازل التي تعم فيها البلوى تحدِّياتٍ عامَّة وتهديداتٍ شاملةً وحروبًا قادمة، فكانت سياسة قائد الأمة الأغر ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ الدعوة إلى **الصلاة جامعة** [11]، ثم عرض النازلة على العامة، واستشارة الخاصَّة من أهل المعرفة والخبرة من الصحب الكرام حول السبل الكفيلة لمواجهة هذه النازلة، والوقوف في وجهها، حتى إذا ما اختلفت آراء المجمعين، وتضاربت أقوال الخبراء، وصعب التوفيق بين الآراء والأفكار، فإذا بالمصطفى ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يلوذ بما تنتهي إليه غالبيَّة الأمة المجتمعة في المسجد، فيتخذه رأيًا ويصدر عنه في مواجهة تلك النازلة، ويغدو ذلك الرأي بَعدُ رأيَ الجماعة الإسلاميَّة، وهو ما يصطلح في المدوَّنات الأصوليَّة **بالإجماع**.

ومن هنا يمكن القول بأنَّ الفكرة الإجماعيَّة كانت موجودةً، وكانت تعني عصرئذٍ مطلق تشاور وتحاور أهل الدراية والمعرفة من الجماعة الإسلاميَّة آنذاك

[11] تشير معظم كتب السِّير والمغازي والملاحم إلى أنَّ الرسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ كان يستخدم هذه الوسيلة لدعوة الناس إلى المسجد للتحاور والتشاور في النوازل العامَّة . انظر: المغازي للواقدي، والسيرة النبويَّة لابن هشام، والبداية والنهاية لابن كثير.

- كلهم أو أغلبهم - من أجل التوصل إلى رأيٍ في نازلةٍ أو حادثةٍ تعمُّ فيها البلوى، وتمسُّ حياة عموم المجتمع، والرأي الذي يتوصلون إليه يعرف برأي الجماعة (=الإجماع).

وتقريرًا لمدى وجود هذه الفكرة في الأيام الأولى من نشأة الجماعة الإسلاميَّة، يمكن النظر في جملةٍ من المعالجات النبويَّة لكثير من النوازل التي نزلت بساحة الجماعة إثر تكوينها وتشكلها في المدينة المنوَّرة، فتراجع الرسول - صلى الله عليه وسلَّم - عن رأيه ورأي بعض مَنْ اتفقوا معه في النزول قبل أدنى ماء إلى قريشٍ في غزوة بدر، لم يكن اعتباطًا، وإنَّما كان نتيجة التحاور والتشاور بينهم وبين أهل الدراية بشؤون الحرب والعسكر، ذلك التحاور الذي انتهى إلى اعتماد الرأي الذي أقرَّه غالبية مَنْ حضر ذلك الموقف من الصحب الكرام، وهو الرأي الذي عبَّر عنه الصحابي **الجليل الحباب بن المنذر بن الجموح** - رضي الله عنه - قائلاً: يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله، ليس لنا أن نتقدمه لا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال: يا رسول الله، فإنَّ هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماءٍ من القوم، فننزله، ثم نغوِّر ما وراءه من القُلُب، ثم نبني عليه حوضًا، فنملؤه ماءً، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون[١٢].

بل إنَّ قرار الخروج لغزوة بدر الكبرى نفسها، تمَّ اتخاذه من خلال تشاوره - صلَّى الله عليه وسلَّم - كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار، وفي هذا يروي الإمام أحمد عن حميد الطويل، عن أنس قال: استشار النبي - صلَّى الله عليه وسلَّم - مخرجه إلى بدر، فأشار عليه أبو بكر، ثم استشارهم، فأشار عليه عمر، ثم استشارهم، فقال بعض الأنصار: إياكم يريد رسول الله يا معشر الأنصار، فقال بعض الأنصار: يا رسول الله، إذًا، لا نقول كما قالت بنو

---

[١٢] لمزيد من توضيح حول هذه الحادثة يمكن الرجوع إلى : ابن هشام، السيرة النبويَّة، بتحقيق وتعليق عمر عبد السلام تدمري (بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة خامسة ١٩٩٦م) ج٢ ص٢٦٢ وما بعدها.

إسرائيل لموسى: اذهب أنت وربُّك فقاتلا إنّا ههنا قاعدون، ولكنَّ الذي بعثك بالحقِّ، لو ضربت أكبادها إلى برك الغماد، لاتّبعناك .."[١٣].

و لم يتوقف صدوره ـ صلّى ا لله عليه وسلّم ـ عن المنهج الجماعيِّ في اتخاذ القرارات في النوازل العامَّة عند هذا الحدِّ، وإنّما كان ذلك ديدنًا له في سائر النوازل، ففي نازلةٍ لصيقةٍ بغزوة بدر وهي نازلة وقوع عددٍ من صناديد قريش تحت أسر المسلمين عند نهاية المعركة، انتهج النبي ـ صلّى ا لله عليه وسلّم ـ ذات المنهج الجماعيِّ في مواجهة هذه النازلة، إذ إنّه عرضها على كبار الصحابة الذين شهدوا بدرًا، واستشارهم واحدًا تلو الآخر، فأبدى بعضهم رأيهم، وامتنع آخرون عن إبداء آرائهم، وكادت الآراء أن تنحصر في رأيين أساسيين. كان أولهما يرى قبول الفدية من الأسرى وهو الرأي الذي أبداه أبو بكر وغيره من الصحابة عندما استشيروا في هذه النازلة، وكان ـ عليه الصلاة والسلام ـ يميل إليه، وكان الرأي الآخر، يرى قتل الأسرى جميعًا دون قبول أيّة فديةٍ منهم، وقد كان هذا الرأي رأي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وعبد ا لله بن رواحة وغيرهما. وما كان من النبي ـ صلّى ا لله عليه وسلّم ـ من بدٍّ سوى الصدور عن الرأي الأول الذي تبناه معظم الصحابة في هذه النازلة . ويروي الإمام أحمد في مسنده هذه الحادثة عن ابن عباس ـ رضي ا لله عنهما ـ قال: لما أسروا الأسارى ـ يعني يوم بدر ـ استشار رسول ا لله ـ صلّى ا لله عليه وسلّم ـ أبا بكرٍ وعليًّا وعمر، فقال ما ترون في هؤلاء الأسارى؟ فقال أبو بكر: يا رسولَ ا لله، هؤلاء بنو العمِّ والعشيرة والإخوان، وإنّي أرى أن تأخذ منهم الفدية، فيكون ما أخذناه قوَّةً لنا على الكفار، وعسى أن يهديهم ا لله، فيكونوا لنا عضدًا، فقال رسول ا لله ـ صلّى ا لله عليه وسلّم ـ : ما ترى يا ابن الخطاب؟ قال: وا لله، ما أرى ما رأى أبو بكر، ولكن أرى أن تمكّنّي من فلان ـ قريب لعمر ـ فأضرب عنقه، وتمكّن عليًّا من فلان أخيه، فيضرب عنقه، وتمكّن حمزة من فلان أخيه، فيضرب عنقه، حتى يعلم ا لله أنّه ليست في قلوبنا

---

[١٣] انظر: كنعان، محمد بن أحمد: المغازي النبويّة، خلاصة تاريخ ابن كثير: (بيروت، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، طبعة أولى ١٩٩٧م) ص٢٩ باختصار.

هوادة للمشركين، وهؤلاء صناديدهم وأئمتهم وقادتهم ـ قال عمر ـ فهوِيَ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ ما قاله أبو بكر ولم يهو ما قلت، وأخذ منهم الفدا[١٤].

على أنّه من المهمّ في هذا المقام، تأكيد القول بأنّه لم تكن هذه الحادثة ولا اللتين قبلها هي الحوادث التي انتهج الرسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ المنهج الجماعيّ في التصدّي لها واتخاذ موقف جماعي في نازلةٍ تعم فيها البلوى، ولكنّه انتهج المنهج نفسه في مواجهة نازلةٍ تلت هذه النوازل، وتمثلت في تهديد قريش وحلفائها في الجزيرة بمداهمة ومهاجمة المدينة، وقتل نسائها وأطفالها وشيوخها؛ انتقامًا من قتلاهم في معركة بدر، فدعا الرسول "الصلاة جامعةً" وشاور أصحابه من المهاجرين وكبار رجال الأوس والخزرج حول الطريقة المثلى في مواجهة هذا التهديد، إما بالخروج لملاقاة الأعداء كفار مكة خارج المدينة، وإمّا بمنازلتهم داخل المدينة، فكان الرأي الذي استقرّ عليه الأمر عند عامّة الصحابة هو الخروج ومنازلة الكفار خارج المدينة في منطقة أحد، وفي هذا يقول ابن كثير، روى البيهقي عن عبد الله بن عباس قال: تعقل رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ سيفه ذا الفقار يوم بدر، قال ابن عباس: وهو الذي رأى فيه الرؤيا يوم أحدٍ، وذلك أنّ رسول الله لما جاءه المشركون يوم أحدٍ، كان رأيه أن يقيم بالمدينة، فيقاتلهم فيها، فقال له فتيانٌ أحداثٌ لم يشهدوا بدرًا. وطلبوا من رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ الخروج إلى عدوِّهم، ورغبوا في الشهادة، وأحبّوا لقاء العدو: اخرج بنا إلى عدوِّنا.وقال رجالٌ من أهل السنِّ وأهل النيّة: إنّا نخشى يا رسول الله أن يظنّ عدوُّنا أنّا كرهنا الخروج إليهم جبنًا عن لقائهم، فيكون هذا جرأةً منهم علينا .."[١٥].

على أنّه من الجدير بالتنبيه على أنّ الرسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ تنازل في هذه المداولات عن رأيه الذي كان يتبناه، والذي كان يتمثل في عدم الخروج والبقاء في المدينة، وفضّل العمل بالرأي الذي اختاره معظم الصحابة

---

[١٤] انظر: السيرة النبويّة ـ ابن هشام ـ مرجع سابق ج٣ ص٢٦-٢٧ بتصرف، والمغازي النبويّة ـ مرجع سابق ـ ص٦٠ باختصار.

[١٥] انظر: الواقدي، محمد بن عمر: المغازي ، تحقيق مارسدن جونس (بيروت، مؤسسة الأعلمي .. ) ج١ ص٢١٠ باختصار، وانظر: السيرة النبويّة ـ مرجع سابق ـ ج٣ ص٢٦ وما بعدها.

وجميع الشباب المقاتلين في الجيش[16]، تقريرًا منه ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ لمبدأ تقديم الرأي العام على الرأي الخاصّ في المسائل والقضايا التي تعمّ فيها البلوى وتمسّ حياة المجتمع.

وإذا مثّلت هذه النازلة نموذجًا رابعًا مؤكّدًا وجود الفكرة الإجماعيّة في العصر الرساليّ، فإنّ نازلةً خامسةً ازدادت هذا الأمر وضوحًا وتأكيدًا، وتمثّلت في التهديد المماثل الذي تلقته الجماعة الإسلاميَّة في السنة الخامسة من الهجرة، عندما عَزَمَتْ قريش مع حلفائها في الجزيرة العربيَّة وشبهها على غزو المدينة والقضاء النهائي على الوجود الإسلاميّ في المنطقة، فدعا المصطفى ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ الصلاة جامعةً لاتخاذ موقفٍ إزاء تهديد المشركين قاطبةً، وتناقش المتناقشون، وأبدى أهل الدراية والمعرفة آراءهم واقتراحاتهم، فحظي الرأي الذي أبداه الصحابي الجليل سلمان الفارسي ـ رضي الله عنه ـ موافقة الجماعة الإسلاميَّة التي كانت حاضرة في ذلك المجلس، وقد تمثّل ذلك الرأي في عدم الخروج من المدينة، وحفر خندق حول حدودها للحيلولة دون تمكن أولئك الأعداء من مداهمة المدينة، وفي هذا يقول الإمام الواقدي ما نصّه: " .. فلما فصلت قريش من مكّة إلى المدينة خرج ركب من خزاعة إلى النبي ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فأخبروه بفصول قريش، فساروا من مكّة إلى المدينة أربعًا، فذلك حين ندب النبي ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ الناس وأخبرهم خبر عدوّهم وشاورهم في أمرهم .. فقال: أنبرز لهم من المدينة أم نكون فيها، ونخندقها علينا؟ أم نكون قريبًا ونجعل ظهورنا إلى هذا الجبل؟ فاختلفوا، فقالت طائفة: نكون مما يلي "بعاث" إلى ثنية الوداع إلى الجرف، فقال قائل: ندع المدينة خلوفًا، فقال سلمان: يا رسول الله: إنا إذا كنّا بأرض فارس وتخوّفنا الخيل، خندقنا علينا، فهل لك يا رسول الله أن نخندق؟ فأعجب رأي سلمان المسلمين فأخذ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ برأيه .."[17].

---

[16] انظر ما قاله الأستاذ عرموش، أحمد راتب: قيادة الرسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ السياسيّة والعسكريّة (بيروت، دار النفائس، طبعة أولى ١٩٨٩م) ص٥٦ـ٥٧.

[17] انظر: المغازي ـ مرجع سابق ـ ج٢ ص٤٤٤ باختصار وتصرف، وانظر: السيرة النبويّة لابن هشام ـ مرجع سابق ـ ج٣،ص١٦ـ ١٨ وما بعدها. وانظر: الرشيد، عبد الله محمد: القيادة العسكريّة في عهد الرسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ (دمشق، دار القلم، طبعة أولى ١٩٩٠م) ص١٧٢ وما بعدها.

إنَّ حفر الخندق إن يكن رأيًا أبداه سلمان الفارسي، غير أنّه نال موافقة سائر الصحابة الذين استشيروا في هذه المسألة كما ورد ذلك في الرواية التي أوردناها آنفًا، مما صيَّر الرأي في نهاية المطاف رأي الجماعة لا رأي سلمان وحده، والشأن في هذا شأن كل الآراء التي يجمع عليها، حيث إنّها تبدأ بطرح أحد الأعضاء، ثم يحظى إما بقبول بقية الأعضاء وإما برفضهم، فإن قبله أغلبهم أو كلهم كان حريًا بأن يسمَّى إجماعًا، وإن رفضهم كلهم أو أغلبهم كان قمينًا أن يسمَّى مسألةً مختلفًا فيها.

إنَّ صدور الجماعة الإسلاميَّة عن حفر الخندق في نازلة يوم الأحزاب، لا يعدو أن يكون تأكيدًا على وجود الفكرة الإجماعيَّة في العصر الرساليِّ، ولقد أشار القرآن الكريم إلى جماعيَّة ذلك القرار والملابسات التي اكتنفت اتخاذه، فقال ـ جلَّ جلاله ـ مشيدًا بكون هذا الأمر أمر جماعةٍ ﴿ إنّما المؤمنون الذين آمنوا با لله ورسوله، وإذا كانوا معه على أمرٍ جامعٍ لم يذهبوا حتى يستأذنوه إنَّ الذين يستأذنونك أولئك الذين يؤمنونَ با لله ورسوله، فإذا استأذنوك لبعض شأنهم، فَأْذَنْ لمن شئت منهم، واستغفر لهم ا لله إنَّ ا لله غفورٌ رحيمٌ ﴾ (النور: ٦٢).

ومهما يكن من شيء، فإنَّ هذه الأحداث والنوازل تمثّل في حقيقتها نماذج حيَّةً مقرِّرةً ومؤكِّدةً وجودَ الفكرة الجماعيَّة في العصر الرساليِّ، كما أنّهما تبيِّن بجلاء المنهج النبويَّ الثابت في معالجة الأزمات والنوازل التي كانت تداهم الواقعَ الإسلاميَّ آنذاك، فضلاً عن تقرير المنهج النبويِّ في مواجهة النوازل والأحداث التي كانت تعم فيها البلوى.

وعليه، فإنّه يمكن الخلوص إلى القول بأنَّ المعالجات النبويَّة لهذه الأحداث والنوازل التي كانت تعم فيها البلوى تأكيدٌ على وجود الفكرة الإجماعيَّة في ذلك العصر، كما أنَّ تكرار الدعوة إلى "الصلاة جامعة" كلما نزلت بالأمَّة نازلة، قد كانت الوسيلة التي يعرف منها جماعيَّة النازلة في أكثر الأحيان، إذ إنّه ما كانت هذه الصلاة يدعى إليها إلا عندما تنزل بالأمَّة نازلة عامَّة، أو تستجد في المجتمع مستجدات تعمُّ فيها البلوى وتمسُّ حياة عموم المجتمع، مما يؤكِّد

القول بأنَّ تكوين رأي جماعيٍّ أو أغلبيٍّ في مسألةٍ أو نازلةٍ ما كان يبتغى في الشؤون والمسائل والقضايا التي تخص الأفراد، والتي لم تكن تشكّل خطرًا على عموم الأمة أو السواد الأعظم من أبنائها . وفضلاً عن ذلك، يمكن الانتهاء إلى القول بأنَّ الفكرة الإجماعيَّة في العصر الرساليِّ كانت تتشكّل في أكثر الأحيان للتصدِّي للنوازل التي تهدِّد أمن المجتمع واستقراره، وتعم آثاره جميع أفراد المجتمع، الأمر الذي كان يستلزم الصدور عن رأي جماعيٍّ (=إجماع) يتحقق من خلاله مقصد حراسة الدين وسياسة الدنيا وفق المنهج المراد لله جلَّ في علاه.

وبناءً على ما سبق من تأصيلٍ لوجود الفكرة الإجماعيَّة في العصر الرساليِّ، فإنّه يمكننا تقرير القول بأنَّ الإجماع بوصفه منهجًا جماعيًّا في مواجهة ومعالجة الأزمات والنوازل العامَّة قد كان مصدرًا تشريعيًّا معتبرًا في العصر الرساليِّ، وقد كان المصطفى ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يفزع إليه للبتِّ في القضايا التي تعمُّ فيها البلوى والتي لم يشملها الوحي الإلهيُّ بتوجيهٍ، وإنّما ترك أمرها لما ينتهي إليه ويقرِّره أولو الألباب في المجتمع الإسلاميِّ بالمدينة إزاء النوازل والمستجدات العامَّة. ويعني هذا، أنَّ مصادر التشريع في العصر الرساليِّ لم تكن **قرآنا وسنةً** فحسب، وإنما كانت إجماعًا أيضًا، وإذا استقل القرآن الكريم والسنة النبويَّة الطاهرة بالتشريع في الشؤون العامة حينا، وفي الشؤون الخاصة أحيانًا كثيرةً، فإنَّ الإجماع قد تمَّ اتخاذه مصدرًا للتشريع في النوازل والمستجدات العامَّة التي كانت تداهم حياة الجماعة الإسلاميَّة في المدينة، ولم يتمَّ استجراره في ذلك العصر للتشريع في الشؤون والمسائل والقضايا الخاصَّة بالأفراد دون المجتمع، ويعني هذا، أنَّ ما استقرَّ عليه الدرس الأصوليُّ من حصر لمصادر التشريع في العصر الرساليِّ في القرآن والسنة فقط، يحتاج هذا الأمر إلى إعادة النظر في ضوء ما أسلفناه من حديثٍ، كما ينبغي أن يصحَّح به تلك القناعة لدى معظم الكاتبين في الفكر الأصوليِّ والتي تصرُّ على نسبة ظهور الفكرة إلى العصر الراشديِّ وليس العصر الرساليَّ. والحال أنَّ العصر الراشديَّ ـ كما سنرى ـ لا يعدو في حقيقته أن يكون امتدادًا طبيعيًّا وتطبيقًا عمليًّا للعصر الرساليِّ.

وفذلكة القول، فإنَّ مفهوم مصطلح الإجماع في العصر الرساليِّ كان مفهومًا حيويًّا فاعلاً في حياة الأمة، واتسم وجوده بالواقعيَّة والحضور في سائر النوازل والحوادث التي كانت تعم فيها البلوى، فضلاً عن أنَّه كان ذا دورٍ كبير في الاستقرار والأمن الذي طبع سياسة الأمة في تلك الفترة الناصعة من تاريخنا الإسلاميِّ، إذْ إنَّ عموم الأمة كان يتحمَّل تبعة الرأي الجماعيِّ الذي يشكِّله أهل الشأن والدراية بموضوع الاجتماع، وما كانت الأمة لتشكو من تسلُّط القيادة العليا، ولا انفرادها بالرأي في قضايا الأمة المصيريَّة، ولاسيما تلك النوازل والأزمات التي كانت تهدِّد وجودها، واستقرارها وأمنها.

## المبحث الثاني
## في مفهوم مصطلح الإجماع في العصر الراشديِّ

نروم بالعصر الراشديِّ تلك الفترة التاريخيَّة الواقعة ما بين السنة الحادية عشرة إلى السنة الأربعين من الهجرة النبويَّة، وتنتظم أحداث ووقائع الخلافة الراشدة، وقد عاشت تلك القيادة الإسلاميَّة الحديثة التكوين بالمدينة خلال هذه الحقبة التاريخيَّة جملةً من النوازل الفكريَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة، وتمثَّلت أولاهما في الفراغ السياسيِّ الذي تركته وفاة الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ـ حيث إنَّ الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ تحيَّروا عشية لحاقه ـ صلَّى الله عليه وسلَّم ـ بالرفيق الأعلى في مَن ينصِّبونه خليفةً للرسول، وواجهت الأمَّة بدون نبيِّها لأوَّل مرة حركات التمرد والردَّة في الجزيرة العربيَّة وشبهها، حيث إنَّ بعضًا من المسلمة الجدد الذين دخلوا في الإسلام دون وعي وإدراك كافٍ لمبادئه وأركانه، أعلنوا امتناعهم عن أداء الزكاة للخلافة الجديدة، كما ارتدَّ باليمامة خلقٌ كثير من بين حنيفة وبني أسد وطيئ وغيرهم، ورجعوا إلى ما كانوا عليه من شركٍ وضلال، وما كانت هذه النوازل سوى بدايةٍ لجملةٍ من النوازل والحوادث الجسام التي داهمت الحياة الإسلاميَّة في هذا العصر، فالأمَّة الإسلاميَّة عايشت ـ ولأوَّل مرَّةٍ ـ في هذه الحقبة من تاريخها اغتيالاتٍ سياسيَّةً كان أول ضحاياها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ

وتلاه أمير المؤمنين عثمان بن عفان ذو النورين ـ رضي ا لله عنه، وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ رضي ا لله عنه ـ وما نتج عن تلك الاغتيالات الآثمة من أحداثٍ مريرةٍ أدَّت إلى شقٍّ وتمزيق الصفِّ الإسلاميِّ الذي تركه الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ـ موحَّدًا ومتضامنًا ومترابطًا [١٨].

إنَّ النظر الحصيف في منهج الصحب الكرام ــ رضي ا لله عنهم ـــ في مواجهة تلك الأزمات والنوازل الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، يهدي المرء إلى القول بأنه قد كان امتدادًا للمنهج النبويِّ في المعالجة والطريقة، كما كان انعكاسًا للتربية النبويَّة التي ربَّى ـ صلَّى ا لله عليه وسلَّم ـ بها أولئك الصحب خلال سنوات البعثة. فحلُّ الفراغ السياسيِّ المتمثل في تعيين خليفةٍ للرسول تمَّ من خلال منهج جماعيٍّ أبدى فيه رأيه كل من حضر يوم السقيفة في بني ساعدة[١٩]، فبعد أن أسرع الأنصار إلى سقيفة بني ساعدة يطلبون الأمر ــ الخلافة ـ لأنفسهم، أو الشركة فيه مع المهاجرين، انتهى المجلس ـ بعد مداولات ومناقشات ومطارحاتٍ طويلةٍ ـ بالموافقة على بيعة أبي بكر الصديق ــ رضي ا لله عنه ـ وتنصيبه أول خليفةٍ في تاريخ الإسلام[٢٠].

وأما التصدِّي لحركات التمرد والخروج في الجزيرة العربيَّة وشبهها بعد وفاته ـ صلَّى ا لله عليه وسلَّم ـ فقد تبنى فيه خليفة الرسول ــ صلَّى ا لله عليه وسلَّم ـ المنهج الجماعيَّ، وصدر عن الرأي الذي رجَّحه معظم الصحابة، وهو مقاتلتهم وإعادتهم إلى حظيرة الإسلام مهما كلَّف ذلك من ثمنٍ، وإذا أُثر عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ـ رضي ا لله عنه ـ رأيٌ مخالفٌ لما كان يراه خليفة الرسول أبو بكر الصديق ـ رضي ا لله عنه ـ في قتال مانعي الزكاة، فإنَّ رأي أبي بكر ترجَّح على رأيه، لا لأنه هو الرأي الذي تبناه الخليفة، ولكنَّه لأنَّه كان

---

١٨ لمزيد من الأخبار والمعلومات عن هذه الأزمات، يراجع البداية والنهاية لابن كثير، وتاريخ الأمم والملوك للطبري، والإمامة والسياسة لابن قتيبة، والكامل لابن الأثير، فضلاً عن سير أعلام النبلاء للذهبي، ووفيات الأعيان لابن خلكان.

١٩ انظر: الكاندهلوي، حياة الصحابة، تحقيق نايف العباس ومحمد دولة (دمشق، دار القلم، طبعة ثانية ١٩٨٣م) ج٢، ص٩- ١٢.

٢٠ لمزيدٍ من المعلومات حول هذا الفراغ، يراجع: ابن العربي: العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبيِّ ـ صلَّى ا لله عليه وسلَّم ـ تحقيق محب الدين الخطيب.

يمثّل الرأي الذي اقتنع به السواد الأعظم من الصحابة ممن حضروا هذه النازلة التي كانت تستهدف هزَّ أركان الدولة الإسلاميَّة بعد وفاته ـ صلّى الله عليه وسلّم[٢١].

إنَّ المنهج الصديقيَّ في الحكم كان امتدادًا واضحًا للمنهج النبويِّ، ولم يؤثر عنه استقلاله برأي في أيَّة مسألةٍ أو نازلةٍ عامَّة، وإنّما كانت سياسته في مواجهة النوازل والأحداث جمع الصحابة واستشارة أعيانهم وأولي الأحلام منهم، ثم الصدور عن الرأي الذي يتوصل إليه جماعة أهل العلم والمعرفة والدراية، وفي هذا يقول الإمام أبو عبيدة معمر بن المثنى البصري في كتاب القضاء ما نصُّه:

".. كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به، قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فإن وجد فيهما ما يقضي به قضى، فإن أعياه ذلك، سأل الناس: هل علمتم أنَّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القول، فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنّة سنّها النبي ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ جمع رؤساء الناس، فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيءٍ قضى به.."[٢٢].

وأما أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ فإنَّ الاستدلال على صدوره عن المنهج الجماعيِّ في النوازل العامَّة لا يحتاج منا إلى توضيحٍ، وهو ما أكّده الإمام أبو عبيدة في كتاب القضاء عندما قال ".. وكان عمر يفعل ذلك ـ أي مثل ما كان أبو بكر يفعل ـ فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنّة سأله هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به،

---

[٢١] لمزيد من التوضيح حول هذا الموضوع: يراجع: المدني، محمد: نظرات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب (بيروت، دار النفائس، طبعة أولى ١٩٩٠م) ص٤٦-٥٧ فقد قدّم فيه المؤلّف تحليلاً رائعًا لهذه المسألة.

[٢٢] انظر: ابن قيم الجوزية : إعلام الموقّعين عن ربِّ العالمين، مراجعة وتعليق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت، دار الجيل، طبعة ١٩٧٣م) ج١ ص٦٣ وما بعدها.

وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى بـه"[٢٣]، ونظرةً متمعنةً في كتب السير والتواريخ، نجدها تحفل بالكثير عـن ذلـك، ولعلَّ آخر تصرفٍ له في حياته عندما اغتيل آكد برهان ودليلٍ على هذا المنهج، إذ إنّه أبى إلا أن يترك أمر تعيين خليفةٍ عنـه لرجـال اعتـبرهم أهـل الدرايـة والمعرفـة الكافية بالوضع الراهن الذي كانت الأمَّة تمرُّ به في ذلك العصر، وقـال لهـم مـا نصُّه:"..ما أجد أحقَّ بهذا الأمر من هؤلاء النفر أو الرهط الذي توفّـي رسـول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ عنهم وهو عنهم راضٍ، فسـمَّى عليًّـا، وعثمـان، والزبير، وطلحة، وسعدًا، وعبد الرحمن، وقـال:يشـهدكم عبـد الله بـن عمـر، وليس له من الأمر شيءٌ، كهيئة التعزية لـه، فـإن أصـابت الإمـرة سـعدًا، فهـو ذلك، وإلا فليستعن به أيُّكم ما أمر، فإنّي لم أعزله من عجزٍ ولا خيانةٍ .."[٢٤]

وثمة نماذج مؤكّدة للصحابيين الجليلين عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب ـ رضي الله عنهما ـ لغلبة هذا المنهج الجماعيِّ والصدور في الحكم والقيادة عن الرأي الذي يتوصل إليه أهل العلم والمعرفة والدراية من أبنـاء الأمـة في القضايـا والنوازل التي تعم فيها البلوى، ولا يتسع المقام لسرد كل النماذج المؤكّدة لهـذا المنهج.

وبناءً على ذلك، فإنّنا نستطيع أن نقرِّر القول بأنَّ القيادة الراشديَّة ما كـان لها لأن تقدر على مواجهـة الأزمـات والنـوازل لـولا اسـتيعابها للتربيـة النبويَّـة الفريدة في الحكم وفي السياسة والاقتصاد، بل ما كان لتلك القيادة على منهاج النبوة لأن تتمكن من استئصال جذور الفتن والمحن التي تتابعت على الأمَّة لـولا إدراكها الصحيح للمنهج النبويِّ في التعامل مع النوازل والأحداث التي كـانت تهدِّد أمن الدولة واستقرارها، وتهدف القضاء على المشروع الإسلاميِّ.

ولئن كنّا قد أثبتنا من قبلُ بأنَّ مصادر التشريع في العصر الرسـاليِّ توزعَـت بين أن تكون آي الذكر الحكيم ونصـوص السـنّة النبويَّـة الطـاهرة في الشـؤون العامَّة حينًا والخاصَّة في معظم الأحيان، وبين الإجماع بمفهومه الـذي قرَّرنـاه في

---

٢٣ انظر: إعلام الموقّعين عن ربِّ العالمين ـ مرجع سابق ـ ج١ ص٦٣ باختصار.

٢٤ انظر: نظرات في اجتهادات الفاروق ـ مرجع سابق ـ ص٢١٣ باختصار.

الشؤون والنوازل العامَّة في كل الأحيان، إنَّ نظرةً متفحصة في واقع هذا العصر، تهدينا إلى تقرير القول بأنَّ تلك المصادر التشريعيَّة الثلاثة ظلَّت هي هي، ولم يطرأ عليها أيُّ تغيير ذي بالٍ من حيث المضمون، وإن يكن من تغيير يذكر في هذا المجال، فإنه قد كان على مستوى دائرة الاستئناس والرجوع إلى هذه المصادر، حيث إنَّ الحاجة غدت تدعو إلى تعميق معاني هذه المصادر وتنزيل المراد منها في الواقعات المستجدة. إذ إنَّ توافد جموع مسلمة الفتوح على حاضرة الخلافة بترسباتهم العقديَّة الممزوجة بشيء من الوثنيات وخلفيَّاتهم العلميَّة الضحلة لأركان ومبادئ الإسلام، أظهر الحاجة الماسَّة إلى مساعدتهم على حسن فهم كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ، كما دعا ذلك إلى العمل الدؤوب على تصحيح ما كانوا يحملونه من أفهامٍ مغشوشةٍ عن حقيقة الإسلام، ولعلَّ نازلة مانعي الزكاة آكد حادثة على حاجة أولئك المسلمين الجدد إلى مزيدٍ من الجهد الدعويِّ في تعميق فهمهم وإدراكهم لمبادئ الإسلام ومقاصده.

وفضلاً عن ذلك، فإنَّ طمع الحضارات المتاخمة من فرس وروم في الإجهاز على المشروع الإسلاميِّ بحضارته المتميِّزة، دفع القيادة الإسلاميَّة الراشديَّة إلى أن تستعدَّ لمنازلة ومواجهة الأحداث المختلفة بجميع ثقلها وعدَّتها المعنويَّة والماديَّة بتعميق فهم المسلمين لمقاصد ومعاني الكتاب والسنّة، وتصحيح ما ران على قلوب المسلمة الجدد من أدران الوثنيَّة والشرك وسوء الفهم لمبادئ الإسلام. ونظرًا إلى أنَّ القيادة الراشديَّة استوعبت المنهج النبويَّ في معالجة الأزمات والنوازل العامَّة عبر الفكرة الإجماعيَّة التي كان يعبَّر عنها بـ"الصلاة جامعة"، لذلك، فلا غرو أنَّ تستحضر هذه القيادة هذا المنهج النبويَّ في التصدِّي للأزمات والنوازل والمستجدات التي تعمُّ فيها البلوى.

وعليه، فإنَّه يمكن القول: إنَّه إذا تكفل القرآن الكريم والسنة النبويَّة في العصر الرساليِّ في بعض الأحيان ببيان أحكام الله في معظم النوازل العامَّة والخاصَّة، فإنّه لم يعد ثمة وجودٌ لهذين المصدرين في هذا العصر، وذلك بسبب انقطاع الوحي ولحاق المصطفى ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ بالرفيق الأعلى، ومن ثَمَّ، فإنه يمكن القول بأنَّ اللياذ كلَّ اللياذ بالإجماع كوسيلةٍ ومنهجٍ ضروري

لتوجيه النوازل الفكريَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة، أمسى شأنًا لا مناص منه بتاتًا في ذلك العصر الراشديّ، ولذلك لا غرو أن تؤثر عن هذا العصر جملةٌ من الحوادث والنوازل صدر فيها الصحابة عن رأي جماعي.

أضف إلى ذلك تلك التوجيهات الحكيمة التي تركها الرسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ لهم عند مواجهة النوازل والأحداث، وفي ذلك يروي الإمام الطبراني في معجمه الأوسط عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ قال: قلت: يا رسول الله، إن عرض لي ما لم ينزل فيه قضاء في أمره ولا سنّة، كيف تأمرني؟ قال: تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين ولا تقض فيه برأيك خاصَّة .."[25]

وتقريرًا لغلبة اللجوء إلى الفكرة الإجماعيَّة في مواجهة النوازل والحوادث على منهج الصحب، نقل الإمام الدارمي في مسنده عن المسيِّب بن رافع واصفًا المنهج الجماعيَّ الذي كان الصحب الكرام ينتهجونه في التصدِّي للنوازل العامَّة، وقال ما نصُّه: "...كانوا إذا نزلت بهم قضية، ليس فيها من رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أمرٌ، اجتمعوا لها، وأجمعوا، فالحق فيما رأوا .."[26].

وبناءً على هذا، فيمكننا الانتهاء إلى القول بأنَّ مفهوم الإجماع في هذا العصر، لم يشهد تغييرًا ذا بال على مستوى المحتوى والمنهج، ولكنّه شهد توسعًا في استخدامه وتوظيفه في سائر النوازل والحوادث التي داهمت الحياة الإسلاميَّة في ذلك العصر، وذلك نتيجة تنوع وتتابع الأزمات والنوازل على الساحة الإسلاميَّة، ونتيجة انقطاع الوحي بشقيه كمصدر للتوجيه والتدبير.

على أنّه من الجدير بالتقرير أنَّ صحب المصطفى الكرام ـ رضي الله عنهم ـ ظلّوا محافظين على استخدام هذه الوسيلة في القضايا والشؤون التي تعم فيها البلوى، و لم يستجروه للفصل في القضايا الخاصَّة، تأكيدًا على المنهج النبويّ الذي سبق أن قرَّرناه من قبلُ. وفضلاً عن ذلك فإنَّ تكثيف الصحب من

---

[25] انظر: الطبراني، المعجم الأوسط، نقلاً عن محمد رشيد رضا تفسير المنار (بيروت، دار المعرفة، طبعة ثانية) ج٥، ص١٩٦.

[26] انظر: الدارمي: المسند، ج١ ص٤٦ وما بعدها.

استخدام الإجماع يمكن اعتبار ذلك أحد الأسباب الرئيسيَّة التي دفعت بجمهرة الكاتبين في تاريخ نشأة الفكرة الإجماعيَّة إلى اعتبار العصر الراشديِّ العصر الذي ظهر فيه هذا المصطلح، والحال أنَّ المصطلح كان موجودًا وحاضرًا وفاعلاً في حياة الأمَّة في العصر الرساليِّ على مستوى توجيه النوازل السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة التي كان تنزل بالمسلمين آنذاك.

وعليه، فإنّه قد حان الأوان في أن يعاد النظر فيما تصرُّ المدوَّنات الأصوليَّة على اعتباره الفكرة الإجماعيَّة فكرةً ناشئةً في العصر الراشديِّ، كما أنّه من الجدير بالمراجعة والتجاوز رأي أولئك الذين حصروا مصدريَّة الإجماع في العصر الراشديِّ دون سواه من العصور السابقة واللاحقة، والحال أنَّ الفكرة الإجماعيَّة كانت فاعلةً وحاضرةً في حياة الأمة قبل العصر الراشدي، وكان ينبغي لها أن تظلَّ كذلك بعد العصر الراشديِّ لولا الأحداث الأليمة التي حلّت بالأمَّة وحالت دون ذلك، وذلك بوصفها وسيلةً للتصدِّي للنوازل والحوادث في كل عصرٍ وفي كل مصرٍ، وهو ما سنعنى بإثباته خلال ما تبقى من هذه الدراسة.

## المبحث الثالث

## في مفهوم مصطلح الإجماع بعد العصر الراشديِّ

لئن تبيَّنّا من واقعيَّة مصطلح الإجماع وحضوره في العصر الراشديِّ، إنّه حريٌّ بنا النظر فيما آل إليه أمر هذا المصطلح في العصر ما بعد الراشديِّ، وهو العصر الذي يبتدئ بعام الجماعة الذي اغتيل فيه أمير المؤمنين ـ علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ وآل فيه الحكم إلى بني أميَّة بقيادة الصحابي الجليل معاوية ـ رضي الله عنه ـ ويمتدُّ ـ في منظورٍ هذه الدراسة ـ ليشمل العصر الأمويَّ الأول، والعصر العباسيَّ الأوَّل متمثلاً في عصر أئمة المذاهب الإسلاميَّة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ـ رحمهم الله.

إنَّ نظرةً متفحصةً في المنهج الذي كان يتبعه خلفاء بني أميَّة في التصدِّي للنوازل والحوادث العامَّة خلال سني حكمهم وقيادتهم للواقع الإسلاميِّ،

تهدينا إلى القول بأنّه لم يكن اتّباعًا للمنهج النبويّ كما كان الوضع في العصر الراشديّ، فابتداءً من المنهج الذي اتّبعوه في تنصيب الخلفاء، ومرورًا بأهليّة كثير من أولئك الخلفاء لهذا المنصب الخطير، وانتهاءً بمواقفهم من أهل العلم الذين كان يتشكّل منهم أهل الإجماع والاجتهاد، يمكن القول بأنَّ مصطلح الإجماع أخذ يتراجع ويغيب كوسيلةٍ لمواجهة أزمات الأمَّة السياسيَّة والاجتماعيَّة والفكريَّة والاقتصاديَّة، وأمسى اللياذ به للتصدّي لتلك الأزمات والنوازل شأنًا غير ذي بال في هذا العصر، وذلك لأنَّ أهل العلم والدراية والمعرفة من أبناء الأمَّة في ذلك العصر، أصبحوا في وادٍ ورجال الحكم والقيادة أضحوا في وادٍ آخر، وغدا ثمة فصامٌ نكِدٌ وقطيعةٌ عميقةٌ بين رجال السيف ورجال القلم، ولهذا، فلا غرو أن تمتلئ بطون كتب السير والتواريخ والملاحم بالأحداث والأخبار المريرة عن علاقة الفريقين بعضهم ببعضٍ في هذا العصر. بل إنَّ حركات التمرد والخروج على الدولة في هذا العصر قادها عددٌ من كبار أهل العلم، ويؤكّد هذا الأمر تلك المواجهة الدامية التي أودت بحياة كثير من العلماء وعلى رأسهم العالم الربانيّ سعيد بن جبير وقبله الصحابي الجليل عبد الله بن الزبير ومحمد ذو النفس الزكية وغيرهم كثيرٌ. أضف إلى ذلك ما نتج عن تلك المواجهة العنيفة بين رجال الحكم الأمويّين ومؤسّسي فكرة الاعتزال كالجعد بن درهم، وعطاء بن واصل، والجهم بن صفوان وغيرهم، حيث إنَّ جعدًا ضحَّى به عبد الله القسري متهِّمًا إيَّاه بالردَّة والمروق من الملَّة بسبب تبنيه القول بخلق القرآن في ذلك العصر[٢٧].

إنَّ نظرة منصفةً في واقع مصطلح الإجماع في هذا الجزء من العصر ما بعد الراشديّ، يؤكّد لنا عدم حضوره وفاعليته في واقع حياة الأمَّة على مستوى جميع القرارات التي اتخذت في هذا العصر إزاء النوازل والأحداث الجسيمة التي اقتحمت الحياة الإسلاميَّة آنذاك، و لم تستعن القيادة الأمويَّة بالفكرة الإجماعيَّة وسيلةً لها بقدر ما اكتفت في التصدّي للأزمات بالطريقة التي كانت ترتاح لها.

---

[٢٧] لمزيد من التوضيح حول هذه المسائل، يراجع كتاب تاريخ الأمم والملوك للطبري، والبداية والنهاية لابن كثير، وسير أعلام النبلاء للذهبي.

ولهذا، فلا عجب أن يظلَّ السخط الاجتماعيُّ والغضب العام ملازمًا للحكم الأمويِّ طيلة الفترة التي حكموا فيها، بل لا غرو أن يكون للوضع الاجتماعيِّ المهزوز وغير المستقر دورٌ في تمكن العباسيِّين من تقويض واستئصال الحكم الأمويِّ في النصف الأول من القرن الثاني الهجريِّ.

إنَّ أيلولة الحكم والقيادة إلى بني العباس قبيل نهاية النصف الأول من القرن الثاني، تمَّ بمعاونة ومساعدة أهل العلم والمعرفة الذين عانوا من الحكم الأمويِّ، ودعوا الناس إلى الخروج عليهم؛ نتيجة ما شاع في حكمهم من ظلم اجتماعيٍّ واستبدادٍ واضحٍ على جميع المستويات، بيْد أنَّ الحكم العباسيَّ ما لبث أن أصيب بنفس الداء الذي أصيب به سلفهم من الأمويِّين من اضطهادٍ ومطاردةٍ لبعض أهل العلم الذين شكُّوا في كَوْن الولاء لهم ولخلفائهم، وما هي إلا سنوات حتى أخذوا بدورهم يوسعون كثيرًا من أهل العلم جانب الإيذاء والإساءة، وهم إن قرَّبوا بعضًا من أهل العلم، واتخذوهم مستشارين لهم في كثير من القضايا، فإنهم طالوا بعضًا آخر منهم بالإيذاء والضرب والتنكيل والتكميم، ولعلَّ وفاة الإمام أبي حنيفة في سجن أبي جعفر المنصور مسقيًا[٢٨]. آكد دليلٍ على أزمة العلاقة بين رجال الحكم وكبار أهل العلم، كما أنَّ نكبة الإمام مالكٍ مع جعفر بن سليمان والي أبي جعفر المنصور على المدينة هي الأخرى خير شاهدٍ على الجفوة التي آلت إليها علاقة رجال الحكم بأهل العلم[٢٩]، وأما كربة الإمام الشافعي مع هارون الرشيد ورحيله إلى مصر لاجئًا

---

[٢٨] يروي الإمام الذهبي أزمة العلاقة بين الإمام أبي حنيفة وأبي جعفر المنصور " .. عن مغيب بن بديل قال: دعا المنصور أبا حنيفة إلى القضاء فامتنع، فقال: أترغب عما نحن فيه؟ فقال: لا أصلح. قال: كذبت. قال: فقد حكم أمير المؤمنين على أني لا أصلح، فإن كنت كاذبًا، فلا أصلح، وإن كنت صادقًا، فقد أخبرتكم أنِّي لا أصلح، فحبسه .. وقال الفقيه أبو عبد الله الصيمري: لم يقبل القضاء، فضرب، وحبس، ومات في السجن.. وخلص الذهبي إلى القول بأنّه ـ رحمه الله ـ توفي مسقيًّا ـ مسمومًا ـ في عام خمس ومئة .." اهـ انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ، تخريج وتحقيق شعيب الأرنؤوط، وحسين الأسد، ونذير حمدان، وصالح السمر (بيروت، مؤسسة الرسالة، طبعة ثالثة ١٩٨٥م) ج٦ ص٤٠٢ وما بعدها باختصار وتصرف. وانظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس (بيروت، دار صادر، طبعة ١٩٧٧م) م٥ ص٤٠٦ وما بعدها.

[٢٩] ينقل الإمام الذهبي بعض أسباب محنة مالك مع سليمان عن الواقدي قائلا: " ..لما دعي مالك

طريدًا[٣٠]، فإنّها لا تعدو أن تكون تأكيدًا لعمق الجفاء والفجوة بين رجال الحكم وأهل الفكر والمعرفة في ذلك العصر، وأما محنة الإمام أحمد مع ابني هارون الرشيد: المأمون والمعتصم وابنه الواثق، فتأكيدُ كل التأكيد على رغبة رجال الحكم في تكميم الأفواه ومنع حريَّة الرأي والتعبير في هذا العصر[٣١].

وبطبيعة الحال، إنَّ هؤلاء الأئمة الأعلام ــ رحمهم الله ــ ليسوا وحدهم الذين عانوا من ملاحقة ومتابعة رجال الحكم العباسيِّين، فثمة عددٌ غير منكور لقوا حتفهم على أيدي رجال الحكم في هذا العصر، ويُعَدُّ المحدِّث أحمد بن نصر الخزاعي[٣٢] الذي قتله الواثق بنفسه، واتهمه ــ زورًا ــ بالمروق من الدين أحد أولئك الأعلام الذين أرداهم الحكم العباسي قتيلاً تبرمًا من مواقفه الفكريَّة إزاء حكمهم الذي غدا يفسِّر كل رأيٍ مخالف بأنّه ردَّةٌ ومروقٌ من الدين!

ولئن كان أهل العلم والمعرفة يشكِّلون العمود الفقريَّ للفكرة الإجماعيَّة، وكان من المتعذر انعقاد إجماعٍ مع تغيِّب متعمدٍ لهم، إنَّ نظرةً متفحصةً في الواقع العباسيِّ يهدينا إلى تقرير القول بأنَّ مصطلح الإجماع شهد تراجعًا أيَّما تراجعٍ، كما أنَّ استحضاره تغيِّبَ ـ عمدًا ـ عند التصدِّي للنوازل والأزمات التي كانت تداهم الساحة الإسلاميَّة في هذا العصر، ولم يعد له وجودٌ فعَّالٌ في الواقع العباسيِّ، شأنه في ذلك شأن الواقع الأمويِّ قبله، والسبب في غياب

---

وشورور، وسُمِعَ منه، وقُبِل قوله، حُسِد، وبغَوه بكل شيء، فلما ولي جعفر بن سليمان المدينة، سعوا به إليه، وكثروا عليه عنده، وقالوا: لا يرى أيمان بيعتكم هذه بشيء، وهو يأخذ بحديث رواه عن ثابت بن الأحنف في طلاق المكره: أنّه لا يجوز عنده، قال: فغضب جعفرٌ، فدعا بمالك، فاحتجَّ عليه بما رُفِع إليه عنه، فأمر بتجريده، وضربه بالسياط، وجبذت يده حتى انخلعت من كتفه .." اهـ انظر: سير أعلام النبلاء ـ مرجع سابق ـ ج٨ ص٨٠ باختصار وتصرف.

[٣٠] انظر: مقدِّمة الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، ففيها المزيد من أخبار الشافعي.

[٣١] انظر تفاصيل هذه المحنة في سير أعلام النبلاء ـ مرجع سابق ـ ج١١ ص٢٣٣ ما بعدها.

[٣٢] يذكر المؤرِّخون أنَّ هذا الإمام المحدِّث امتحنه الواثق وقتله بيده، وقد كان رأسا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يكتف الواثق بقتله، وإنّما صلبه وأرسل رأسه إلى بغداد، فنصب فيها فترةً من الزمن. ولمزيد من المعلومات حول هذه المحنة التي تعرض لها هذا العالم المحدِّث، يراجع البداية والنهاية لابن كثير ج١٠، وتاريخ الأمم والملوك للطبري ج٩، وكتاب: الترمانيني، عبد السلام: أحداث التاريخ الإسلامي بترتيب السنين (دمشق، طلاس للدراسات والترجمة، طبعة ثانية ١٩٨٨م) م٢ ص١٣٠٧ وما بعدها.

توظيف العباسيِّين هذا المصطلح بمفهومه المعهود في العصرين: الرسالي والراشدي، يعود إلى ما آلت إليه علاقة رجال الحكم بأهل العلم في هذا العصر، تلك العلاقة التي أمست عشيَّة تولِّي العباسيِّين منفصمةً ومهزوزةً وقابلةً للانفجار في أي وقتٍ.

على أنه من المهمِّ في هذا المقام، المبادرة إلى الالتفات إلى بداية معايشة الواقع الفكريِّ الإسلاميِّ تحولاً وتغيرًا في مفهوم مصطلح الإجماع من جهةٍ، وتغييرًا لمجالات توظيفه واستخدامه من جهةٍ أخرى. فبعد أن كان مفهوم المصطلح ينصب على القرار الذي تتوصل إليه جماعة أهل العلم والمعرفة والدراية مع رجال الحكم والقيادة، وذلك قصد التصدِّي للنوازل والحوادث التي تعمُّ فيها البلوى وتمسُّ حياة جميع أفراد المجتمع، غدا هذا المفهوم غير مستقرٍّ ولا معتبر، إذْ إنَّ الاعتداد بدور رجال القيادة في العمليَّة الإجماعيَّة تمَّ استغفاله وإبعاده عند أهل العلم والمعرفة، كما أنَّ الاعتبار بدور أهل العلم والمعرفة في الفكرة الإجماعيَّة، أضحى هو الآخر غير واردٍ عند رجال القيادة والحكم، وهكذا، فإنَّ القرار الذي يتوصل إليه أيٌّ من الفريقين ما كان له لأن يوصف بأنه هو رأي الجماعة الإسلاميَّة، الأمر الذي يعني في نهاية المطاف تعذر إمكانيَّة انعقاد إجماعٍ في أيَّة نازلةٍ من النوازل في هذا العصر.

وفضلاً عن ذلك، فإنَّ مجالات توظيف الفكرة الإجماعيَّة تُغيِّرت وتُوسِعَ منها، إذْ إنَّها بعد أن كانت الفكرة توظَّف للتصدِّي للنوازل والحوادث العامَّة التي تعم فيها البلوى وتمسُّ حياة أفراد المجتمع، فإنَّها أصبحت يقحم بها في جميع المسائل والقضايا بغض النظر من أن تكون مسائل ونوازل عامَّة أو مسائل وقضايا خاصَّة، ولهذا، فلا غرو أن يجد المرء استحضارًا للمصطلح في جميع المسائل والقضايا والنوازل عند أهل العلم والمعرفة الذين ترجع إليه مسؤوليَّة توسيع دائرة توظيف المصطلح في هذا العصر خلافًا لما كان عليه في العصر الرساليِّ والعصر الراشديِّ. أضف إلى هذا أنَّ الفكرة الإجماعيَّة تم استدعاؤها للمصادقة على أحكام المسائل التي وردت فيها نصوصٌ من الكتاب والسنة، ولم تعد المسألة قاصرةً على التصدِّي لتوجيه النوازل والحوادث الفكريَّة

والسياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة التي كانت تقتحم الساحة الإسلاميَّة، وإنَّما انتقلوا بها من تلك الدائرة المحدَّدة إلى دائرة أوسع، ولهذا، فلا غرو أن يتخذ بعضُهم الإجماع وسيلةً للمصادقة على أحكام النصوص المتواترة من الكتاب والسنّة، بل لا عجب أن تَتِمَّ الإشارة إلى الإجماع في كل صغيرةٍ وكبيرةٍ، تحولاً عن سيرة الرعيل الأول في توظيف الفكرة في الإسهام في توجيه نوازل وأزمات الأمَّة المتجددة!

ولم يتوقف التغيير والتحول في مفهوم المصطلح ومجالات توظيفه عند الحدِّ الذي أشرنا إليه آنفًا، بل إنَّ ثمة تغييرًا طال المفهوم، وتمثّل في توقف إمكانيَّة تكوين رأي الجماعة على ضرورة موافقة جميع أهل العلم والمعرفة والدراية على الرأي دون مخالفة أحدٍ منهم، حيث إنّه إذا كان لأحد المجمعين رأي مخالف لرأي الجماعة، فإنَّ الرأي الذي يتوصل إليه الغالبيَّة لا يُعَدُّ إجماعًا في هذا العصر. إنّه ليس من شكٍّ في أنَّ هذا المفهوم للمصطلح الذي انتهى إليه بعض أهل العلم والمعرفة والدراية في ذلك، يُعَدُّ مخالفًا لما كان عليه شأن المصطلح في العصر الرساليِّ والراشديِّ، حيث كان يكتفى فيه بالرأي الذي ترجِّحه الغالبيَّة والسواد الأعظم، ويتمُّ اعتماده رأيًا للجماعة الإسلاميَّة، وأما الرأي الذي يتبناه أحد أفراد جماعة أهل العلم والمعرفة، فإنّه يتنازل عنه من أجل رأي الأغلبيَّة.

أضفْ إلى هذا أنَّ القرار الإجماعيَّ في العصر الرساليِّ والراشديِّ كان يتشكّل من جماعة أهل العلم والمعرفة والدراية في المنطقة التي تنزل بها النازلة، ولم يؤثر عن رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أنّه بعث أحدًا إثر العالمين من الصحابة القاطنين في أماكن أخرى للمشاركة في اتخاذ قرار الجماعة في النوازل التي كان يجمع لها الصحابة للتشاور والتحاور، ولم يؤثر عن الخلفاء الراشدين استدعاؤهم ولاتهم وبقية علماء الصحابة إلى المدينة للتشاور والتحاور معهم في النوازل التي اتخذوا فيها قراراتٍ عرفت بعد ذلك بإجماعات الصحابة ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ ويعني هذا أنّه لم يكن ثمة توسع في اندراج عالمين خارج منطقة النازلة في العصر الرسالي والراشديِّ، وذلك انطلاقًا من كون الشأن شأن الأفراد الذين يقطنون تلك المنطقة. ولكن هذا الضبط لدائرة المجمعين تُبدِّلَ وغدا ثمة اندارجٌ لجماعة أهل العلم والمعرفة والدراية القاطنين في

جميع أرجاء الدولة الإسلاميَّة، بغض النظر عن أن تكون النازلة عامَّة لجميع الأقطار أو خاصَّة لبعض الأقطار دون بعض.

ونتيجة لهذا، فقد انتهى معظم أهل العلم بالأصول إلى حصر الفكرة الإجماعيَّة في الرأي الذي يوافق عليه جميع المجتهدين من جميع الأنحاء[٣٣] من أمَّة محمد ـ صلى الله عليه وسلم، ولعلَّ ما ذكره الإمام الغزالي في تعريفه الإجماع بأنَّه " .. عبارة عن اتفاق أمَّة خاصَّة على أمرٍ من الأمور الدينيَّة.."[٣٤] ينصب في هذا الاتجاه.

ومن هنا، يمكننا تقرير القول بأنَّ هذه التحولات والتغييرات في مفهوم المصطلح ومجالات استخدامه، صيَّرته مصطلحًا ذا مفهوم مثالي غير فاعلٍ ولا مؤثّر في توجيه نوازل وأزمات الأمَّة، وتوضيحًا لهذه المثاليَّة التي طغت هذا المصطلح بعد العصر الراشديِّ، نرى أن نعنى بالنقاط التالية وذلك بتسليط الضوء على أثر كل واحدٍ من تلك التغيرات والتحولات على المصطلح:

أ ـ **فبالنسبة إلى التغيير الجذري على مستوى المفهوم** الذي تمثل في انشطار أهل الإجماع إلى جماعة أهل العلم والمعرفة والدراية ورجال الحكم والقيادة، نجد أنَّ كل الإجماعات التي أشار إليها العلماء في ذلك العصر ابتداءً من الإمام أبي حنيفة ومرورًا بالإمام مالك، وعروجًا على الإمام الشافعيِّ، وانتهاءً بالإمام أحمد وغيرهم من الأئمة، تمَّ كل ذلك دون مشاركة رجال الحكم والقيادة، فالمجالس التي كانت تعقد ويتوصل فيها إلى قرارٍ لم يكن الخلفاء طرفًا ولا أعضاء فيها، وقد ضنّت المدوَّنات التاريخيَّة ـ ومن حقها أن تضنَّ ـ بالإشارة إلى أي أثر لرجال الحكم والقيادة في تلك القرارات التي اعتبرها العلماء في ذلك آراءً مجمعًا عليها. أضف إلى هذا أنَّ رجال الحكم والقيادة ـ كما تذكر كتب السير والمغازي والملاحم ـ كانوا ينفردون باتخاذ القرارات التي يرونها دون مشاورةٍ أهلِ العلم والمعرفة والدراية، ولعلَّ ما سبقت الإشارة إليه من العلاقة المنفصمة بين رجال الحكم والقيادة وأهل العلم والمعرفة والدراية خير شاهدٍ على هذا الأمر.

---

٣٣ انظر: البحر المحيط للزركشي ـ مرجع سابق ـ ج٤ ص٤٦٥ وما بعدها.

٣٤ انظر: الغزالي: المستصفى في أصول الفقه (القاهرة، مكتبة الجندي) ج١ ص١١ وما بعدها.

**ب ـ وأما بالنسبة إلى دائرة توظيف المصطلح،** فإنّه يمكن القول بـأنَّ أئمـة الاجتهاد، وعلى رأسهم الأئمة الأربعة، ولاسيما الإمامين: مالكٍ والشافعيَّ من أوائل أهل العلم الذين وسعَّوا من دائرة توظيف هذا المصطلح، فبعد أن كـانت دائرته منحصرةً في توجيه نـوازل وأزمـات الأمَّـة، استجرَّوه في سـائر المسـائل والنوازل العامَّة والخاصَّة، ولعلَّ نظرةً عجلى في المسائل التي كان الإمـام مـالك يصفها بأنَّها مما أجمعت عليه الناس في بلدته كافية للتأكيد على هـذا التوسـع، كما أنَّ ما ذكره الإمام الشافعي من أنَّ المسألة المجمع عليها هي المسألة التي لا تلقى أحدًا من أمَّة محمد إلا ويقول بها[٣٥]، لا يعدو أن يكون هذا القول توسيعًا لدائرة المسألة الإجماعيَّة التي لم تكن تنتظم موافقة جميع أبناء أمَّة محمـد ــ صلَّى الله عليـه وسلَّم. وأمـا الإجماعـات المـأثورة والمنسوبة إلى الأئمـة أبـي حنيفـة وصاحبيه عامةً والشافعي خاصةً آكد مثال على إقحامهم المسـألة الإجماعيَّـة في سائر المسائل والنوازل العامَّة والخاصَّة. وفضلاً عما سبق، فـإنَّ الـزج بـالفكرة الإجماعيَّة في المسائل المنصوص عليها، يُعَدُّ أمرًا مستحدثًا بعـد عصـري الرسـالة والخلافة، إذْ إنَّ المسائل التي كان يرد فيها نصٌّ مـن الكتـاب أو السـنّة لم تكـن قضيَّةً يبحث فيها عن التوصل إلى قرار جماعي إزاءها، وإنّمـا كـان يكتفـى بما تضمنه النصُّ من حكمٍ لتلـك المسـائل، وتُفرِّغـت الفكـرة الإجماعيَّـة للتصـدِّي للنوازل والحوادث التي لم ترد لها نصوصٌ مباشرةٌ من كتابٍ أو سنّةٍ، ممـا جعـل الإجماع مصدرًا تشريعيًّا حيويًّا في العصر الرسـاليِّ والراشـديِّ للبـتِّ في نـوازل وأزمات الأمَّة المتجددة ودائبة الحدوث والطروء على الساحة.

**جـ ـ وأما بالنسبة إلى التغيير المتمثل في ضرورة موافقة جميع المجمعين على** القرار الذي تتوصل إليه جماعـة أهـل العلـم والدرايـة والمعرفـة، فيمكـن اعتبـار الإمام الشافعي أكثر العلماء تأكيدًا لهذا البعد في الفكرة الإجماعيَّة، حيـث قـال ما نصُّه في رسالته الغرَّاء: " ..لست أقول ولا أحد من أهل العلـم هـذا مجتمـع

---

[٣٥] وهذا نصُّ ما قاله بهذا الصدد: "لست أقول ولا أحد من أهل العلم هـذا مجتمـع عليـه إلا لما لا تلقـى عالمًا أبدًا إلا قاله لك وحكاه عَمَّنْ قبلـه، كـالظهر أربـعٌ، وكتحريـم الخمـر، ومـا أشـبه هـذا.." انظـر: الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر (بيروت، دار الكتب العلميَّة ..) ص٥٣٤.

عليه إلا لما لا تلقى عالمًا أبدًا إلا قاله لـك وحكـاه عَمَّـنْ قبلـه، كـالظهر أربـعٌ، وكتحريـم الخمـر، ومـا أشـبه هـذا..."[٣٦]. فالمسـألة المجمـع عليهـا عنـد الإمـام الشافعي بنصٍّ هذه العبارة، هي المسألة التي لـن تلقـى أحـدًا مـن أمَّـة محمـد إلا ويقول بها، وهذه المسـائل تعـرف في الـدرس الأصـوليِّ بالمسـائل المعلومـة مـن الدين بالضرورة، كما أنَّ ما ذكره الإمام الشافعي، يعني ضـرورة عـرض جميـع المسائل الجديدة والقديمة على جميع علماء الأمَّة من جميـع أنحـاء العـالم، وذلـك بقصـد معرفـة رأي كـل منهـم إزاءهـا، إن موافقـةً أو مخالفـةً، فـإذا وجدنـاهم يتفقون على رأي واحدٍ كانت المسألة مجمعًا عليها، وإلا، فلا. وبطبيعة الحـال، لم يكن الإمام الشافعي وحده هو الذي انتهى إلى هـذا الأمـر، فجمهـرة أهـل العلم بالأصول الذين أتوا بعده، قفوا أثره في هذا، ونصَّ ابن حـزم في إحكامـه على كونه هو الإجماع المتيقن ولا إجماع غيره.. وأن مـن بلغـه هـذا الإجمـاع، ولم يقرَّ به، فإنَّه يُعَدُّ خارجًا من الملَّة[٣٧].

د ـ **وأما بالنسبة إلى التحوّل المتمثل في اندارج جميع أهل العلـم والدرايـة** والمعرفة في العملية الإجماعيَّة، وعدم الاعتداد بأيٍّ إجماعٍ يتخلف عنه بعض أهل الإجماع، فإنَّه يمكن إدراك ذلك من خلال التأمل في دعاوى الإجماع التي تمتلـئ بها الكتب المؤلَّفة في المسألة الإجماعيَّة التي تجعل مخالفة تلك الآراء بمثابـة مخالفـة أمرٍ متواترٍ يقينيٍّ وقطعيٍّ، ومِن ثَمَّ، فإنَّ منكره يكفَّر ويُعَدُّ خارجًا من الملَّة كمـا صرَّح بذلك الإمام ابن حزم عند ما قال قولته ".. إنَّ الإجماع قاعدة من قواعد الملَّة الحنيفيَّة، يرجع إليه، ويفزَع نحوه، ويكفَّر من خالفه إذا قامت عليه الحجَّـة بأنَّه إجماع.."[٣٨].

إنَّ هذا التحول على مستوى أهل الإجماع، يؤكِّده مـا جـادت بـه قريحـة الإمام الشافعي من محاولاتٍ ذكيَّةٍ لإثبات حجيَّة الإجماع من خلال الاستدلال بآية ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيَّن له الهدى ويتبع غير سـبيل المؤمنـين

---

٣٦ انظر: الشافعي، الرسالة ـ مرجع سابق ـ ص٥٣٤ باختصار.

٣٧ انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ـ مرجع سابق ـ ج١ ص٥١٠ وما بعدها.

٣٨ انظر: مراتب الإجماع ـ مرجع سابق ـ ص٧ باختصار.

نوله ما تولى، ونصلـه جهنـم وسـاءت مصـيرًا﴾ (النسـاء: ١١٥)[٣٩] لأن معنـى (يتّبع غير سبيل المؤمنـين) يخـرق الإجمـاع وليـس مـن ريـبٍ في أنَّ الإجماعـات المنسوبة إلى العصر الراشديِّ كانت تتمُّ برمَّتها دونمـا اسـتدعاء أحـدٍ مـن كبـار الصحابة الذين كانوا يعيشون خارج المدينـة، وكذلـك كـان الحـال في العصـر الرساليِّ الذي خلا من أيِّ إشارةٍ إلى استدعاء أحد مـن الصحابـة الذيـن كـانوا يقطنون بلادًا أخرى للنظر في سبل التصدِّي للنوازل العامَّة[٤٠]، ويؤكِّـد الأسـتاذ خـلاف ــ رحمـه الله ــ هـذا الأمـر قـائلاً: إنَّ الإجمـاع الـذي وقـع في العصـر الراشدي كان " .. اتفاقًا من الحاضرين من أولي العلم والـرأي علـى حكـم في الحادثة المعروضة، فهو في الحقيقة حكم صادرٌ عن شورى الجماعة لا عـن رأي الفرد. ومما لا ريب فيه أنَّ رؤوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكـر وقت عرض الخصومة ما كانوا جميع رؤوس المسـلمين وخيـارهم، لأنّـه كـان عدد كثير منهم في مكّة والشام واليمن وفي ميادين الجهاد، وما ورد أنَّ أبا بكر أجَّل الفصل في خصومةٍ حتى يقف على رأي جميع مجتهدي الصحابة في مختلف البلدان، بل كان يمضي ما اتفق عليه الحاضرون، لأنّهم جماعـةٌ، ورأي الجماعـة

---

[٣٩] على الرغم مما بذله الإمام الشافعي من محاولةٍ علميَّةٍ لإثبات حجيَّة الإجماع من خلال هذه الآية، فإنّه ـ و الحق يقال ـ لا يسلم كل ما قاله من نظرٍ ونقدٍ، ويُعَدُّ إمام الحرمـين الجويـني أهـمَّ مـن أوسـع المحاولـة الشفعويَّة جانب النقد والاعتراض، عندما قـال مـا نصُّـه: ".. أوجِّـه سـؤالاً واحـدًا يسـقط الاسـتدلال بالآية. فأقول : إنَّ الربَّ تعالى أراد بذلك من أراد الكفر، وتكذيب المصطفى ـ صلى الله عليه وسلّم ــ والحيد عن سنن الحق. وترتيب المعنى : ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين المقتدين بـه، نولّـه ما تولّى. فإن سلم ظهور ذلك، فذلك. وإلا فهو وجهٌ في التأويل لائحٌ، ومسـلكٌ في الإمكـان واضـحٌ، فلا يبقى للمتمسك بالآية إلا ظاهر معرضٌ للتأويل، ولا يسوِّغ التمسك بالمحتملات في مطالب القطـع، وليس على المعترض إلا أن يظهر وجهًا في الإمكان، ولا يقوم للمحصِّل عن هذا جوابٌ إن أنصـف .." انظر: الجويني، **البرهان في أصول الفقـه** بتحقيـق الدكتـور عبـد العظيـم الديـب (المنصـورة، دار الوفـاء للطباعة والنشر، طبعة ثالثة ١٩٩٢م ) ج١ ص٤٣٥.

[٤٠] وقد أكّد هذا البعد الأستاذ زهير كبي في تحقيقه لكتاب الإجماع للإمام الجصّاص عند ما قال ما نصُّه: " .. ولهذا يمكن أن نقول إنَّ الإجماع الذي كان على عهد الصحابة ــ رضـي الله عنهـم ــ هـو إجمـاع الفقهاء مركز الخلافة، أما من سواهم من الفقهاء والمجتهدين، فإجماعهم يكون تبعًا للإجماع الذي صدَّق عليه الخليفة وعمل به وأفتى الناس عليه.. "اهـ انظر: الجصاص: الإجماع، تحقيـق ودراسة زهـير شـفيق كبي (بيروت، دار المنتخب العربي، طبعة أولى ١٩٩٣م) ص١٤ باختصار.

أقرب إلى الحقِّ من رأي الفرد، وكذلك كان يفعل عمر، وهو ما أسماه الفقهاء: الإجماع .."[٤١]. على أنّه من الجدير بالتنبيه في هذا المقام أنَّ الإمام مالكًا ــ رحمه الله ــ يُعَدُّ الإمام الوحيد الذي استصحب الطريقة النبويَّة والراشديَّة في العمليَّة الإجماعيَّة، حيث إنّه لم يكن يتطلع إلى موافقة جماعة أهل العلم والمعرفة والدراية خارج المدينة المنورة على المسائل التي اعتبرها مجمعًا عليها، وإنما كان حرصه كل حرصه أن تحظى المسألة بموافقة جماعة أهل العلم والمعرفة بالمدينة المنوَّرة، ويكتفي بموافقتهم في الاعتداد بالمسألة مجمعًا عليها. ولعلَّ عباراته التي كان يكرِّرها في جميع مجالسه العلميَّة " هذا ما أجمع عليه الناس في بلدتنا، وهذا ما وجدنا عليه العمل في بلدتنا .." تعبيرٌ صادقٌ وصريحٌ عن هذا التوجه.

أضف إلى هذا أنَّ الإمام مالكًا لم يكن يهمه ـ من قريبٍ أو بعيدٍ ـ موافقة جميع أهل العلم والمعرفة بالمدينة، وإنّما كان يكتفي بموافقة أغلبهم، ولا يعبأ بمخالفة بعضهم ما دامت الغالبيَّة توافق على ذلك، وقد نقده تلميذه الإمام الشافعي في هذا، وأكّد أنَّ جملةً من دعاوى الإجماع المدنيِّ التي كان يقول بها الإمام مالك، لا تثبت تلك الدعاوى، وذلك لأنّه كان في المدينة علماء يخالفونه في تلك المسائل، وهذا نصُّ ما قاله الشافعي ناقدًا: ".. وقد أجده ــ يقصد الإمام مالكًا ـ يقول "المجمع عليه" وأجد في المدينة من أهل العلم كثيرًا يقولون بخلافه، وأجد عامَّة أهل البلدان على خلاف ما يقول "المجتمع عليه".."[٤٢]

وعلى العموم، يمكننا الانتهاء إلى القول بأنَّ هذه التغييرات والتطورات التي داهمت مصطلح الإجماع مفهومًا ومجالاً ودائرةً، أورثته البعد المثاليَّ بعد أن كان متسمًّا بالواقعيَّة والفاعليَّة والتأثير في توجيه حركة الحياة الإسلاميَّة. فانشطار أهل الإجماع إلى أهل العلم ورجال الحكم والقيادة، أدّى إلى انسحاب أهل العلم من الإسهام في توجيه حركة الحياة وفق المنهج المراد لله، كما أنَّ ذلك الانشطار جعل المسألة الإجماعيَّة شأنًا متنازعًا عليها بين الفريقين،

---

[٤١] انظر: خلاف، عبد الوهّاب: علم أصول الفقه (الكويت، دار القلم)، ص٥٠ باختصار وتصرف.

[٤٢] انظر: الشافعي، الرسالة ـ مرجع سابق ـ ص٥٣٥ باختصار.

فما يعتبره رجال الحكم مجمعًا عليه ـ كما كان الحال في ادعاء معتزلة العباسيِّين كون القول بخلق القرآن مجمعًا عليه ـ لا يقرُّه أهل العلم والمعرفة، والعكس صحيح. ومِن ثَمَّ، فلن تعد الفكرة الإجماعيَّة وسيلةً فعَّالة وفاعلةً في حياة الجماعة الإسلاميَّة.

وأما توسيع دائرة توظيف الفكرة الإجماعيَّة لتشمل المسائل الخاصَّة والفرديَّة، فقد صيَّر الفكرة فكرًا مثاليًّا إلى أبعد الحدود، وذلك لأنَّ المسائل الخاصَّة لا يمكن انعقاد إجماع عليها؛ لما تتسم به من خصوصيَّةٍ في طبيعتها وحقيقتها، وفضلاً عن ذلك، فإنَّ إجماع أهل العلم على حكمٍ إزاءها لا يعدو أن يكون تضييعًا للوقت، وتضييقًا لدائرة الاجتهاد المشروع. كما أنَّ الزجَّ بالفكرة الإجماعيَّة وحصرها في المسائل المنصوص عليها من الكتاب والسنّة نصًّا قطعيًّا صريحًا (=المعلوم من الدين بالضرورة)، أدَّى إلى تحجيم وتقليل القوة التشريعيَّة التي كانت تتمتع بها هذه الوسيلة التي كانت مصدرًا للتشريع والتصدِّي للنوازل العامَّة التي لم تغشها نصوص الكتاب والسنّة تحقيقًا لأمن المجتمع واستقراره.

وأما الاعتداد بضرورة موافقة جميع المجمعين على القرار دون أغلبهم، فقد ازداد الفكرة الإجماعيَّة مثاليَّةً أعمق، ولاسيما مع توسع رقعة الإسلام وانتشار العلماء في أقطار كثيرةٍ، مما يتعذر معه الاتصال بهمٍ ومعرفة آرائهم في المسألة المعروضة للتوصل إلى قرار جماعيٍّ إزاءها، وفضلاً عن ذلك، فإنَّ الظروف الفكريَّة والسياسيَّة التي كان يعيش فيها السواد الأعظم من أهل العلم والدراية في الأقطار الإسلاميَّة ما كانت لها لتضمن تصريح كل واحدٍ عن الرأي الذي يؤمن به ويعتقده، ولاسيما مع وجود تلك العلاقة المكفهرة في أكثر الأحيان بين رجال الحكم والقيادة وأهل العلم والدراية.

وأما الانتقال من أهل الإجماع من أن يتشكل من أهل العلم والدراية الذين تنزل فيهم النازلة إلى جميع مجتهدي الأمَّة وعلمائها، فقد أدَّى هو الآخر دوره غير المنكور في أيلولة الفكرة الإجماعيَّة إلى فكرٍ مثاليٍّ غير قابلٍ للتطبيق والتحقيق في أرض الواقع، وذلك لأنَّه من المتعذر ضبط أولئك العلماء الذين

تنطبق فيهم شروط أهليَّة الإجماع، وذلك بناءً على اختلافات العلماء المعروفة حول تلك الشروط، كما أنَّه على افتراض وجود اتِّفاق على تلك الشروط، فإنَّه من المستحيل معرفة كل أولئك العلماء الذين تنطبق عليهم تلك الشروط، وبتعذر هذين الأمرين، فإنَّه لا تحقيق للفكرة الإجماعيَّة في أرض الواقع. ولقد كانت عضويَّة الإجماع في العصرين الرساليِّ والراشديِّ مقتصرةً على أولئك الذين كانوا يحضرون مجلس الإجماع، مما جعل مفهومه واقعيًّا وعمليًّا يسير التحقق.

وبناءً على ما سبق، فإنَّ صفوة القول هي أنَّ هذه التحولات والتغيرات السالف ذكرها صيَّرت الفكرة الإجماعيَّة ـ مفهومًا ومجالاً ودائرةً ـ بعد العصر الراشديِّ فكرةً مثاليَّةً غير فاعلةٍ ولا مؤثِّرة على مستوى توجيه نوازل الحياة الإسلاميَّة السياسيَّة والفكريَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، ولا تزال حالة المصطلح على ما كان عليه منذ ذلك العهد إلى يومنا؛ إذْ إنَّه ليس ثمة تجديدٌ في الموقف من المعاني المثاليَّة التي نسجت حول مصطلح الإجماع بعد العصر الراشديِّ، وإن يكن هنالك تغييرٌ في الطرح الأصوليِّ المعاصر للفكرة، فإنَّه لا يعدو أن يكون ما يراه المرء من كتاباتٍ مكرورةٍ حول حقيقة المصطلح وشروط انعقاد الإجماع وحجيَّته وإمكانيَّة وقوعه، وأنواعه ما بين الصريح والسكوتيِّ.. إلخ. والأمرُ من ذلك كلِّه، هو أنَّ كل الطروحات الحديثة في هذا العصر، لا تفتأ ترى الفكرة الإجماعيَّة شأنًا علمائيًّا تنفرد بها الزعامة الفكريَّة المتمثلة في مجموع العلماء الذين تتوفر فيهم شروط الاجتهاد دون سواهم، والحال أنَّ أهليَّة الإجماع في عصري الرسالة والخلافة لم تكن تتطلب توافر تلك الشروط التي تذكرها المدوَّنات الأصوليَّة المؤلَّفة بعد العصر الراشديِّ، والتي يردِّدها الكاتبون المعاصرون في الفكرة الإجماعيَّة في هذا العصر. وعليه، فإنَّ إعادة الواقعيَّة والفعاليَّة إلى مصطلح الإجماع، تظل مرهونةً بإعادته إلى سيرته الأولى وتجريده من المعاني المثاليَّة التي نسجت حول مفهومه، والمتأهِّلين له، ومجالات توظيفه، والمسائل التي يمكن توظيفه فيها.

على أنَّه من الجدير بالإشادة ببعض الدراسات العلميَّة الجادَّة التي تقدم بها باحثون معاصرون في المسألة الإجماعيَّة، وعلى رأسهم إسهامات الدكتور أحمد

حمد في أطروحته المعنونة ب" الإجماع بين النظريَّة والتطبيق"[٤٣] وكذلك ما قام به الدكتور عمر سليمان الأشقر من تحقيق علمي رصين في كتابه المعنون ب" نظرة في الإجماع الأصوليّ" [٤٤]، وغيرهما كثير من الكُتّاب والمؤلِّفين الذين أبدعوا في تأصيل القول في جوانب مهمَّة من هذه المسألة. وبطبيعة الحال، لم يعن أولئك الباحثون بتأصيل القول في جانبين مهمَّين في المسألة الإجماعيَّة، وهما: طبيعة المسائل التي ينبغي أن يوظَّف الإجماع في التصدِّي لها، والتي نراها منحصرةً في النوازل العامَّة التي تنزل بساحة المسلمين. وأما الجانب الثاني، فيتمثل في البحث عن الوسائل الكفيلة لإعادة المعروف بين أهل العلم والمعرفة والدراية ورجال الحكم والقيادة تجاوزًا بالاعتداد بالفكرة الإجماعيَّة شأنًا فكريًّا بحتًا، والحال أنَّها شأنٌ فكريٌّ قياديٌّ، ومِن ثَمَّ، فأهلها ينبغي أن يتشكَّل من رجال الحكم والقيادة وجماعة أهل العلم والمعرفة والدراية في كل المجتمعات. وبهذا، يتم التخلص من الضبابيَّة والمثاليَّة التي لا يزال المصطلح يترنح فيها منذ العصر ما بعد الراشديِّ حتى يومنا هذا.

وعلى العموم، لا بدَّ من التفكير الجادِّ في سائر السبل والوسائل المعينة على إعادة الحيويَّة والفعاليَّة إلى هذا المصطلح ليعيد بذلك سيرته الأولى التي كان عليها في العصر الرساليِّ والراشديِّ، ويوم أن يتحقق ذلك، فإنَّه يمكن توظيفه للتصدِّي للنوازل الفكريَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة التي لا تفتأ تواجه الوجود الإسلاميَّ، وتنتهز حالة تفرق زعامة الأمَّة الفكريَّة والقياديَّة وتشرذمها في قضاياه المصيريَّة السعي إلى استئصال البقية الباقية من تراث الأمَّة وهويَّتها وثقافتها ووجودها ماديًّا ومعنويًّا. وليس من ريبٍ في أنَّ تحقيق كل ما

---

[٤٣] ينتظم هذا الكتاب جملةً من الاقتراحات العلميَّة الجيدة، وإن كانت التجزئة غالبةً على كثير من مفرداته، وكان من الممكن التخفيف من ذلك. والكتاب من منشورات دار القلم بالكويت، طبعة أولى ١٩٨٢م.

[٤٤] هذا البحث على الرغم من قلّة صفحاته فإنّه يتضمن تحقيقاتٍ علميَّةً رائعةً، ولكنّه ينقصه ضبط المجالات التي ينبغي أن توظَّف فيها الفكرة الإجماعيَّة في العصر الراهن، خروجًا بالهمِّ الإجماعيِّ من الدائرة الأصوليَّة والفقهيَّة الأقرب إلى الاستحالة منه إلى الإمكان. والكتاب من منشورات دار النفائس بالكويت، طبعة أولى ١٩٩٠م.

سبق يتطلب تكاتف الجهود العلميَّة والبحثيَّة في مراجعة كثير من الاجتهادات التي ورثناها عن أئمتنا العظام - رحمهم الله - في القرون الغابرة، أملاً في تخفيف حالة الرهق الفكريّ والتشتت المرجعيّ التي يعيش فيها السواد الأعظم من الأمَّة في هذه المرحلة الراهنة.

## خاتمة الدراسة ونتائجها:

انطلاقًا مما سبق تأصيله وتقريره في موقع المسألة الإجماعيَّة من ثنائية المثاليَّة والواقعيَّة، نرى أن نودع هذه الخاتمة أهم نتائج الدراسة واقتراحاتها، وذلك في النقاط التالية:

١- إنَّ الساحة الإسلاميَّة قد عرفت فكرة الإجماع في فترة مبكرة من تاريخ تكوين الجماعة الإسلامية، ويمكن إعادة تاريخ ممارستها إلى العهد المدني عند ما تكونت الجماعة الإسلاميَّة لأوَّل مرةٍ تكوينًا سياسيًّا متميِّزًا ومستقلاً، وصارت ثَمَّةَ دولة لها معالمها الخاصة، فأدرك المصطفى - عليه الصلاة والسلام - بأنَّ المنهج الأمثل في القضايا والنوازل العامة التي تعم بها البلوى والتي لم ينزل فيها وحي أن يجمع لها أعيان الناس وعليَّة القوم، بغية الصدور عن قرار جماعي موحَّدٍ، وقد كانت فكرة الإجماع في العهد النبويّ في شكل مجالس الشورى التي كان الرسول - عليه الصلاة والسلام - يعقدها، ويشاور فيها أهل الاختصاص، وأهل الحلّ والعقد من الصحب الكرام - رضي الله عنهم.

٢- لقد كان صدور التجربة النبويَّة في سياسة معظم شؤون الدنيا عن المنهج الجماعيّ المتمثل في تشاور رجال الحكم والقيادة مع أهل العلم والمعرفة والدراية أهمَّ عوامل استتباب الأمن الداخليّ والاستقرار السياسيّ الذي عاش فيه المسلمون في العصر الرساليّ والعصر الراشديّ بشكلٍ عامّ. ولئن خالل ذلك الأمن والاستقرار بعض القلاقل والفتن والاضطرابات، إنَّها قد كانت خارجيَّةً في حقيقتها نتيجة طمع الأعداء المتربصين بالدولة الحديثة التكوين والنشأة الدوائر والإخفاق والفشل. وقد تمَّ التغلب على معظم تلك الفتن والاضطرابات من خلال مجالس الإجماع التي كان يتشاور فيها رجال الحكم والقيادة مع أهل العلم والمعرفة والدراية من أبناء الأمَّة.

٣ـ إنَّ استخدام الفكرة الإجماعيَّة في العصر الرساليِّ والراشديِّ كان فاشيًا في المجال السياسي أكثر منه في المجال الفكريِّ العلميِّ البحت، إذْ إنَّ القضايا السياسية العامة وشؤون الأمة العامة كانت تسيَّر عن طريق التحاور والتشاور بين رجال الحكم والقيادة وأهل العلم والمعرفة والدراية، مما يمكن تفسيره بأنَّ القيادة في العصرين: الرساليِّ والراشديِّ، لم تكن قيادة فرديَّة، ولكنها كانت جماعيَّةً، ولم يكن ثَمَّةَ فردٌ ينفرد برسم الخطوط العامة لمعالم سياسة الأمة. وأما القضايا والمسائل الخاصَّة التي تهم الأفراد بشكل مباشر، فلم تكن مجالس الإجماع تعقد للصدور عن رأيٍ موحَّدٍ فيها، وذلك انطلاقاً من المبدأ الإسلامي الناصع الذي يقرُّ التعدُّديَّة في فهم نصوص الوحي الظنية الدلالة، ويمكن للمرء أن يلمس ملامح هذه التعدُّدية في المنهجيَّة النبويَّة في الفصل بين وجهات نظر أصحابه المختلفة كحادثة اختلافهم في الصلاة في بني قريظة.

٤ ـ إنَّ اجترار المسألة الإجماعية في القضايا والمسائل الفرديَّة وفي المسائل المنصوص عليها، تمَّ ذلك في الفترة التي انفصمت فيها الزعامة الفكريَّة عن الزعامة السياسيَّة، واستقلت كل زعامة عن الأخرى؛ مما دفع بالزعامة الفكريَّة إلى الاعتصام بالمسألة الإجماعيَّة وتصويرها كأنها مسألة علمائيَّة بحتةً، لا علاقة لها بالسلطة بتاتًا، ولعلَّه من الممكن اعتبار عصر أئمة الاجتهاد العصر الذي تمَّ فيه تقرير هذه الظاهرة والزجِّ بالمسألة الإجماعيَّة في المجالات الفرديَّة البحتة، وفي المسائل التي يتعذر انعقاد إجماع فيها لكون النصوص الوارد فيها قابلةً لتعدُّد الأفهام والآراء.

٥ ـ إنَّ المفاهيم التي أعطيت لمصطلح الإجماع في العصر ما بعد الراشديِّ، كلها كانت تصبُّ في اعتبار المسألة الإجماعيَّة مسألةً علمائيَّةً (=الزعامة الفكريَّة دون سواها) ولعل تعريفه بأنَّه عبارة عن **اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد بعد عصره ـ صلى الله عليه وسلَّم ـ على حكم له مستند شرعيٍّ**، آكد دليلٍ على هذا الأمر. وإذا كان من المعلوم أنَّ أيلولة الخلافة إلى ملكٍ عضوضٍ، أدَّىً إلى أن تولى منصب الخلافة رجالٌ لم تكن تربطهم بالعلم والفقه في الدين أية رابطة، ومِن ثَمَّ، فإنَّه ليس واردًا ـ والحال كذلك ـ أن يكونوا أعضاء في مجلس الإجماع بمفهومه العلمائيِّ الذي يشترط في أعضائه توافر شروط الاجتهاد فيهم . وعليه، فإنَّه يمكن القول: إنَّ انقطاع المعروف بين رجال الحكم والقيادة

وأهل العلم والمعرفة والدراية، هو الذي صيَّر الفكرة الإجماعيَّة فكرًا مثاليًّا لا تحقيق فعليًّا للقرارات التي يتوصل إليها المجمعون الذين تتوافر فيهم شروط أهليَّة الإجماع لافتقارها إلى الدعم السياسيِّ العمليِّ.

٦ - إنَّ أول أمرٍ ينبغي القيام به بعد النظرة التحليلية الموضوعيَّة النقديَّة في ظروف نشأة القولِ بالإجماع هو إعادة وضع تصوُّرٍ عمليٍّ لمفهوم مصطلح الإجماع، بحيث يغدو عبارة عن اتفاق جماعة أهل العلم والمعرفة والدراية ورجال الحكم والقيادة (كلهم أو أغلبهم) في عصرٍ من العصور على حكم نازلةٍ تعمُّ فيها البلوى، وتمسُّ حياة جميع أفراد المجتمعِ، ثم صدور رجال الحكم والقيادة عن ذلك الرأي في تلك النازلة العامَّة.

إنَّ هذا التصوُّر لمصطلح الإجماع محاولةٌ تهدف إلى إعادة المصطلح إلى سيرته الأولى، كما تروم القضاء على ذلك الفصام النكِد الذي لا يزال قائمًا بين أهل العلم والمعرفة ورجال الحكم والقيادة في معظم المجتمعات الإسلاميَّة المعاصرة. والحال أنَّ الأمن كل الأمن والاستقرار كل الاستقرار مرهونان بتعاون هذين الفريقين وتضامنهما وترابطهما في سبيل تحقيق قيوميَّة الدين على واقع الحياة وتسديد الحياة بتعاليم الدين الحنيف. وفضلاً عن كل هذا، فإنَّ هذا التصوُّر وسيلةٌ يمكن الاستعانة بها في القضاء على الآراء الفرديَّة المستبدَّة المحفوفة بالمخاطر والمعرَّضة للخطأ والخلل في النوازل والحوادث التي تمسُّ حياة كل فردٍ من أفراد المجتمع. كما أنَّ هذا التصور محاولةٌ ناجعةٌ للتجاوُز بكون الفكرة الإجماعيَّة حكرًا على من يعرفون بالمجتهدين (= الزعامة الفكريَّة)، والحال أنَّ الإجماع المنشود اليوم يجب أن يشكِّله أهل العلم والمعرفة والدراية ورجال الحكم والقيادة الذين يعهد إليهم مهمة تنفيذ القرار الذي تتوصل إليه جماعة المجمعين. ولئن غدا أبناء الأمة الإسلاميَّة اليوم موزَّعين على دويلاتٍ وأقاليم متعددة ومختلفة، إنَّ ذلك لا يحول في نظرنا دون إمكانيَّة تحقق الإجماع بالتصوُّر المذكور، وذلك بأن يعنى أصحاب كل دويلة أو إقليم بتطبيق هذا التصوُّر وإعادة المعروف بين رجال الحكم والقيادة وأهل العلم والمعرفة والدراية، ولا ضير أن يكون لمجموع تلك الدويلات والأقاليم مبنرٌ يناقشون فيه نوازل وقضايا الأمة المشتركة، فيصدرون عن حكمٍ وقرارٍ لصالح مجموع الأمة الإسلاميَّة في أرجاء المعمورة.

٧ ـ إنَّ مسألة "اتفاق جميع المجمعين على القرار المراد اتخاذه" لا ينبغي أن يطمح إليها البتة لأنَّ دون تحقيقها خرط القتاد، ولا يعرف تاريخنا المديد أيَّة مسألة اجتهاديَّةٍ انعقد حولها إجماع بالمعنى الأصوليِّ المتأخر، وبالشروط التي نسجها علماء الأصول حول وقوعه، وبدلاً من كل ذلك، ينبغي الاعتداد بالرأي مجمعًا عليه إذا نال موافقة الأغلبيَّة، كما كان الحال في العصر الرساليِّ، حيث كان مجلس الشورى ينفض بالعمل بالرأي الذي يغلب على عامة المجمعين كونه سديدًا وموفقًا. بل إنَّ هذا الأمر ملحوظ جدًّا على كثير من المسائل التي تعرف بأنها أجمع عليها في عصر الصحابة، كخلافة أبي بكر الصديق، وتنفيذ جيش أسامة، وقتل المتمردين الخارجين على نظام الخلافة، وغيرها من القضايا الأمميَّة الكبرى. وبناء على ذلك، لا بدَّ من تجاوُز ذلك القيد المثاليِّ، ويكتفى بالرأي الذي يترجح صوابه وصحته لدى غالبية أهل الحلِّ والعقد. وبطبيعة الحال، لن يكون مقبولاً من أيِّ فردٍ ـ كائنًا من كان ـ خرق ما ترجِّحه الأغلبيَّة في نازلة عامَّة، تقديمًا للمصلحة العامَّة على المصلحة الخاصَّة.

٨ ـ حان الأوان لإعادة الفاعليَّة والديناميكيَّة والواقعيَّة إلى الفكرة الإجماعيَّة في حياة الأمَّة المعاصرة، وذلك من خلال استخدامها وسيلةً للتصدِّي للنوازل الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة التي تتجدد على الساحة الإسلاميَّة يومًا بعد آخر، وفي ذلك إحياء لسيرة المصطلح وواقعيَّته التي كانت تتسم بها في العصر الرساليِّ والراشديِّ على مستوى اتخاذ القرارات الخاصَّة بنوازل وأزمات الأمَّة العامَّة. ويعني هذا كله، ضرورة التجاوز بالمحاولات غير الموفقة من قبل بعض أهل العلم للزجِّ بالفكرة الإجماعيَّة في سائر القضايا والمسائل الخاصَّة والعامَّة، وفي المسائل الاجتهاديَّة التي وردت فيها نصوص ظنيَّةٌ في ثبوتها ودلالتها معًا، أو في ثبوتها دون دلالتها، أو في دلالتها دون ثبوتها، وهذه المسائل بطبيعتها لا تطيق استجرار الفكرة الإجماعيَّة إلى ساحتها؛ لأنَّ القصد من تنزلها ظنيَّة الإبقاء على سمة المرونة والسعة للشريعة الغرَّاء.

٩ ـ إنَّ النقاشات التي تمتليء بها بطون كتب الأصول والفقه حول فكرة الإجماع تعريفًا وحجيَّةً، وإمكانية وقوع وعدمه، وشروط المجمعين، وحكم نسخ الإجماع بإجماع آخر، وغير ذلك من المسائل التي لا نفتأ نردِّدها ليل

نهار، إنَّ تلك النقاشات والنظريَّات تغفل ما كان للظروف السياسيَّة والفكريَّة من تأثير في توليدها، الأمر الذي يجعلهم يعيدونها، ويجدِّدون صياغتها بدلاً من البحث عن حلول عمليَّة ناجعة للعوامل التي أسهمت في توليد تلك النظريَّات المثاليَّة في تاريخنا الإسلاميِّ، ولهذا، فإننا نرى ضرورة التركيز على الوعي عن المنهج النبويِّ في تسيير شؤون الأمة العامة، ومنهج خلفائه الراشدين في اتباع تلك المنهجيَّة في قضايا الأمة المصيريَّة بحيث تستبعد دعاوى الإجماع في أية قضيَّة تمسُّ حياة الفرد، ولا تعم بها البلوى، ويكتفى بالحديث عن الإجماع في المسائل المصيريَّة لعموم الأمة وجودًا وتنظيمًا، وتخطيطًا. وأما مسائل الأفراد وقضاياهم الخاصَّة سواء وردت فيها نصوص أم لم ترد فيها نصوص، فليس من المقبول في شيء انعقاد جلسة إجماعيَّة بغية الصدور عن تصوُّرٍ موحَّد فيها، بل ينبغي ترك المجالً واسعًا أمام أفراد العلماء المخلصين لإبداءً وجهات نظرهم العلمية الرصينة في ذلك. ويوم أن تعي القيادة الإسلاميَّة هذا البعد في تسيير شؤون الأمة المصيريَّة، فإنَّ استقرارًا سياسيًّا وأمنيًّا سوف يعمُّ الأرجاء، وتنعم به البلاد والعباد.

- وأخيرًا، يمكننا تقرير القول: إنَّ ما يصادفه المرء في كتب الفقه والأصول والفروع من دعاوى الإجماع على كثير من المسائل الاجتهاديَّة لا يعدو أن تكون تلك الدعاوى دعاوى مجرَّدة لا نصيب لها من الحقيقة والمشروعيَّة، ومن ثَمَّ، فإنَّ تجاوزها باجتهادٍ شرعي صحيح لا يترتب عليه تفسيق، ولا تبديع، أو تكفيرٌ، ترجيحًا لتلك المقولةالذهبيَّة التي قالها الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - ذات يوم رادًّا على غلاة دعاة الإجماع في كل صغيرةٍ وكبيرةٍ من المسائل الاجتهاديَّة ".. من ادَّعى الإجماع فهو كذاب، لعلَّ الناس قد اختلفوا ما يدريه؟ و لم ينته إليه؟ ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا.."[45]!

---

[45] انظر: ابن تيمية: المسوَّدة في أصول الفقه، تحقيق محيي الدين (بيروت، دار الكتاب العربي) ص٣١٦ باختصار.

# الإشارات الإلهية لأبي حيان التوحيدي*

**بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي**
**الناشر: الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية**

**إبراهيم السامرائي****

أقول: هذا الكتاب من مصنفات أبي حيان التوحيدي كما أثبتها ياقوت في "**معجم الأدباء**"، وذكر أنه جزءان. غير أن الذي بقي منه الجزء الأول في مخطوطة فريدة في "**الظاهرية**". لقد نشر الدكتور بدوي هذا الكتاب نشرة أولى في مصر، ثم أعاد نشره في الكويت، ولكنه في هذه النشرة الثانية لم يشر إلى نشرته الأولى.

وقد نشر الكتاب في بيروت منذ عدة سنوات، وقامت بتحقيقه الدكتورة وداد القاضي، وقد نال الكتاب في هذه النشرة البيروتية عناية لم أر ما يماثلها أو يقرب منها في نشرة الدكتور بدوي، هذه العناية بدت واضحة في ضبط النص. وأذكر أني قرأتها منذ أكثر من عشر سنوات، فلم أتوقف في شيء يشكو منه النص على نحو ما كان حين قرأت هذه النشرة الكويتية.

إن مادة الكتاب تندرج في لغة خاصة هي لغة الدعاء والابتهال إلى الله، ولا تخلو فيما كان فيها من أدب الزهد من لمحات صوفية أو فلسفية. وهي في

---

* هو علي بن محمد بن عباس أبو حيان التوحيدي. وهو من أصل فارسي ولد في بغداد سنة ٣١٢هـ، ويقال أنه عمر أكثر من تسعين سنة، وهو فيلسوف ومتصوف ومعتزلي وصفه ياقوت بأنه (شيخ الصوفية وفيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة، ومحقق المتكلمين.

** دكتوراه دولة من جامعة السوربون في باريس ١٩٥٦. عضو مجمع اللغة العربية الأردني؛ أستاذ في علوم اللغة العربية، باحث ومحقق ومؤلف.

الجملة أدب رفيع وفّرته له لغة مواتية، وعربية سمحة، تتحول في سماحتها من طواعية أصيلة إلى أدب عميق، يتسم بالتعقيد أدّته عربية لغوي ضليع في فنّه.

على أن هذا الأدب قد اشتمل على صفحات مؤلمة عرض فيها أبو حيان لآلامه وأوجاعه وما عاناه في الدنيا، وما لقيه من أهل الدنيا. كل ذلك قد صرفه عن العاجلة الفانية إلى الباقية الخالدة.

وأنت في هذه الأوراق الحزينة وصلٌ إلى أدب أبي حيان في نقده للناس، وتصويره للمجتمع، وفي سبره لأغوار النفس الإنسانية. وقد تهيأ لأبي حيان هذا الأدب الرفيع لما كان له من طاقة في عربية لم يملكها إلا خاصة الخاصة.

لقد قال المعنيون بأدب أبي حيان إنه كان ينظر إلى الجاحظ، وإنه قد أعجب بأدبه، غير أن الجاحظ قد صور مجتمعه الذي نفر منه فأتى على نقائص الناس بما أتيح له من سخرية لاذعة، فلم يشْقَ شقاء أبي حيان الذي حمله شقاؤه على الانفصام عن الدنيا. غير أن أبا حيان الذي شقي بدنياه كما شقي بأهل عصره ظل أديبًا عرف الكلمة، وتعلّق بها، وسطر بها فكره على نحو يقرب من الشعر. وكأنه أخضع هذه المادة في الزهد وما فيها من لمحة صوفية إلى نماذج أدبية فنية رفيعة.

إن هذه المادة في عدة مئتين من صفحاتها على تداخلها وتشابهها في أوصالها لا تبدو إليك مكررة تدعوك إلى السأم، ولكنك تذهب فيها فتحس أن مودة انعقدت بينك وبين هذا الرجل الذي شقي على علمه وفضله.

لقد قدم المحقق الدكتور بدوي للكتاب بمقدمة فلسفية عرض فيه لهذا النموذج من الأدب العالمي ليعقد الصلة، أو قل ليتوصل إلى هذه الصفحات التي حفلت بالأسى فربحت من لغة الوجد أفانين من الأدب الإنساني الخالد.

ولابد لي أن أعرض لوقفاتي في "الكتاب" هذه الوقفات لا تنال من فضل المحقق العالم الفيلسوف، الذي انصرف إلى العلم فكتب فيه وترجم وأتى بالنفائس التي أحبها، والتي تجاوزت مئة كتاب. غير أن أهل عصرنا قد غضّوا الطرف عن جهد هذا العالم البارع الذي أجاد في العربية الفلسفية كما أجاد فيما كتب بالفرنسية والألمانية.

ومن عجب أنك لا تحظى عنه لدى العرب بمثل ما تحظى عنه لدى أهل العلم من الأعاجم.

أقول: إن وقفاتي في "الكتاب" تظهر أن المحقق العالم لم يكن له من العربية الأدبية الأصيلة القدر الذي يعين على إخراج الكتاب مبرّاً سليمـًا. ومن هنا كان لي أن أثبت ما وقفت عليه. وقد التمس للمحقق العالم الفيلسوف عذرًا فأقول إن "الكتاب" قد وصل إلينا في نسخة مخطوطة فريدة، ومن هنا لم يكن للمحقق سعة في النظر، وهذه المخطوطة تؤلف الجزء الأول، ولم يعرف من أثر للجزء الثاني. ثم إن الأستاذ الدكتور بدوي لم يألف هذا النموذج من العربية فيما حقق من نصوص فلسفية قديمة.

ولا يفوتني أن أشير، وأنا أنهي هذه المقدمة، إلى ما امتاز به أدب الكتاب من صفحات مشرقة في أدب الاغتراب، ووقوفه على هوية الغريب في وطنه.

عرض الدكتور بدوي في مقدمته لموازنة بين أفرنتس كفكا Frnz kafka والتوحيدي، ذلك أنَّ هذا الألماني قد شقي في حياته كما شقي أبو حيان.

والآن لابد من استقراء الكتاب في وقفات فأقول:

١ - قال الدكتور بدوي (ص ٨) في كلامه على الطيبين، وأهل الغش (الغشاشة، كذا): (.... أما الغشاشة فهم الذين يغشّون، لأنهم يخادعون القواعد المصطلح عليها.... ولأن في اختيارهم جانبًا متهمًا مقلقًا يزعج النفوس المطمئنة القانعة "السمينة" الراضية....).

أقول: "الغشاشة" على أنها مأخوذة من العامية الدارجة، فهي مقبولة في العربية الفصيحة، ذلك أنَّ ما ورد على "فعَّال" يكثر جمعه على "فعالة" في الألسن الدارجة كالبياعة والشراية ونحوهما. ولا نعدم أن نجد في الفصيح الخيالة والنفاطة وغيرهما.

غير أني أتوقف في وصف "النفوس" بـ "السمينة"، وهل لي أن أحملها على الخطأ المطبعي فأذهب إلى أن الصحيح هو "السمحة" مثلاً؟

قد يكون شيء من ذلك، والذي استرجمه هو ذاك لمسايرة "السمحة" للصفات الأخرى وهي: المطمئنة والقانعة والراضية.

٢ - وجاء في الصفحة نفسها قول المحقق:

نعم! كان "كفكا" رجلاً مرهف "الحساسة".

أقول: "الحساسة" من الكلم الذي أباحه المحقق لنفسه، فقد ولّد مصدرًا على "فَعَالة" كالشجاعة والفصاحة ونحوهما. وربما دفع إلى هذا لشيوع هذا البناء في الأفعال الدالة على الصفات الثابتة كالكرامة والشهامة والبلاغة ونحو ذلك.

أقول أيضًا: ومن المعربين من ولّد "الحساسيَّة" ومنهم من يخرجها بتشديد السين وتشديد الياء مبعدًا لها بذلك عن الطواعية والرفاهية والعلانية. وقد ذهب بهذا المولد إلى المصطلح فصرفت إلى "أمراض الحساسية" مثلاً. وهذا كله جديد، وليس لنا أن ندرجه متشددين في باب ما جدَّ من الخطأ، وسماحة العربية تتّسع لهذا كله.

٣ - وجاء في (ص ٩) في مقدمة المحقق قوله:

"بيد أن صاحبنا (أي التوحيدي) هذا لقي من دهره و"الأحياء" ما هو أشد هولاً مما لقيه كفكا، فتحدث عن ألم مرير أعنف من ألم كفكا، لأنه "حية" (كذا) على نحو أعنف".

أقول: لقد تسمَّح المحقق الفاضل فأثبت عربية خاصة تقرب من الشائع الدارج. إن قوله: و"الأحياء" أراد به الناس، و"الأحياء" تصدق في كل ما هو حي من مخلوقات الله، وفي هذا الشمول إساءة للمطلوب المراد.

ثم إن قوله: "لأنه حية على نحو أعنف" لا ينصرف إلى مدلول واضح، ولعل في "حية" عدولاً عن المراد أو خطأً مطبعيًا.

٤ - وجاء في الصفحة نفسها قول المحقق:

"والخطيئة هي الشعور بالتضاؤل.... وأنه عالم القهر كما يقول السهروردي... القهر للإنسان تحت سلطان قوة مستورة جبارة.. عالم السلب الذي يضع الحدود في وجه كل اتساع أمام الممكنات، فلا تلبث أن ترتد إلى سردابها Souterrain الذي تحدث عنه دوستويفسكي، أقول: إن الكلمة Soulerrain لا تعني "السرداب"، وهذه الكلمة "سرداب" المعربة لا تؤدي

المراد بالكلمة الفرنسية، والكلمة الفرنسية تعني باطن الأرض مما يلي القشرة الأرضية. وكلمة "سرداب" تقابل الكلمة الفرنسية (Cave)، وهي داخلة في العمارة الفرنسية التقليدية، إذ إن في كل العمارة مخدعًا تحت الطابق الأرضي يدعى "Cave"، وهذه تقابل "السرداب" في العمارة العربية التقليدية.

٥ – وجاء فيها أيضًا قول المحقق:

"هذا السرداب الذي هو مجال الشعور في باطنه الحر اللامعقول.... المليء بالكلمات والأهواء...".

أقول: قوله: "المليء" بمعنى الممتلئ أو المملوء من المولّد الجديد في العربية المعاصرة، وقد جرى عليه المعربون فلا نملك الطاقة على تصحيحه. إن "المليئ" من "الملاءة" وهي السيادة والقدرة، و"الملأ" هم أشراف الناس.

و"المليّ" بالياء غير مهموز يعني السُهويّ من الدهر، قال تعالى: "واهجرني مليًا".

٦ – وجاء في (ص١٤) قول المحقق:

".... وهذا يدلنا على معنى الاستئصال والإجذار (deracinement) أقول: "والاستئصال" يقابل الكلمة الفرنسية، فأما الإجذار" فهو مولّد، فلم نجد في "جذر" الفعل المهموز "أجذر" على أن همزته همزة سلب.

إن همزة السلب سمعت في أفعال معروفة مثبتة في كتب اللغة، وليس لنا أن نتوسع فيها، قالوا في هذه الهمزة: إنها كما في "أعجَمَ" أي سلب العجمة، وكأنهم حملوا على هذا "أعرَبَ" أي أن ضبط الكلمة بحركات الإعراب وحركات الحروف في حشو الكلمة سلب لعروبيتها. وكذلك وردت في "أقذَى" العين أي أزال قذاها، وكذلك "أعذَرَ" بمعنى سَلَب العذر.

٧ – وجاء في (ص١٦) قول التوحيدي مما ذكره المحقق في "مقدمته" في كلامه على الغريب:

"....إن نطق نطق حزنان منتطعًا....".

أقول: لم يرد بناء "فَعْلان" من "حزن" في العربية، ولا ورد في استعمال الكتاب في العربية الفصيحة. إن الأبنية في العربية مقيدة بالسماع فقد ورد

"غضبان" ولم يرد "غضيب" مثل حزين. ولم يرد "حزنان"، وكأن أبا حيان، وهو يعرف هذا، أراد أن يكون له معجمه، وكأنه أراد أن يقول أنا من المشاركين في إشادة صرح العربية. ومن هنا لم يكن لنا أن نحمل استعماله لـ "حزنان"، على التجاوز. ومن الغريب أن "حزنان" في عربية عصرنا من الاستعمال العاميّ الدارج.

٨ - وجاء في (ص١٨) قول المحقق:

".... وابن فارس في كتاب "الخريدة والفريدة" يقول عنه: إنه كان قليل الدين والوَرَع....".

أقول: لم أقف على "الخريدة والفريدة" في مصنفات أحمد بن فارس صاحب "المجمل" و"معجم المقاييس" وغيرهما. ولا أدري أين اهتدى المحقق الفاضل إلى هذا، وهو لم يشر إلى ذلك في هوامشه.

٩ - وجاء في (ص٢٣) قول المحقق:

".... إذ تضوج الأسلوب يكشف عن تأخر العهد".

أقول: إن مصدر الفعل "نضج" هو "النضج"، والاسم فيه "النضج" بضم النون، فأما "النضوج" فهو مما شاع في العربية المعاصرة تجاوزًا.

ثم أتحول إلى نص الكتاب، ولابد من القول: إن كتابًا قديمًا ليس له إلا أصل مخطوط واحد لهو من الأعمال العسيرة، وإن المحقق مهما كان على قدر من العلم يستوقف فيه وقفات طويلة ليحل مشكلاته، وما عرض له على يد الناسخ من أوهام.

ولنبدأ رحلتنا مع أبي حيان فنقول:

١ - جاء في (ص٤٩) قوله:

"يا هذا! إن عرفت هذه اللغة، واستخرجت حالك من هذا الديوان، وحصلت مالك وما عليك.... أوشك أن تكون من المجذوبين إلى حظوظهم...".

أقول: والذي أراه: أوشكت أن تكون من المجذوبين....

وهذا من أوهام الناسخ، وقد نرى أمثال هذا كثيرًا في هذا الأصل الفريد.

٢ - وجاء في هذه الصفحة أيضًا قوله:

"..... وإن كنت عميًّا عن هذه الإشارات أعجميًّا طاحت بك الطوائح...".

أقول: والصواب "عميًا" بالتخفيف، وتشديد الياء غلط. و"عَمٍ" بناء "فَعِل" صفة من الفعل عمي مثل "لهٍ" صفة من "هوي".

٣ - وجاء فيها أيضًا قوله:

".....وجُلِّيت عرائس الهدى....".

أقول: والفعل "جُلِيت" بالتخفيف ولا حاجة في تضعيف اللام. قالوا: جَلَت المرأة العروس، ولم يقولوا: جَلّت، بالتشديد.

٤ - وجاء في (ص٥٠) قوله:

"..... فاصرف زمانك كله في فَلْي هذه الأنباء واستنباط هذه الأنباء".

أقول: إن إثبات "الأنباء" مرتين غير صحيح. وقد أثبت المحقق هذا تمسكًا بالنص. غير أن التمسك بالنص ينبغي أن يكون في حيز الصواب. لقد فطن المحقق لهذا فأشار في هامشه بقوله: لعلها جمع (لم يرد في لسان العرب) أبنة، وهي العقدة والعيب، والجمع الوارد هو "أُبَن".

أقول: ما أشار إليه المحقق هو الصواب، وكان عليه أن يثبته في النص، ويشير في الهامش إلى هذا الإشكال، ذلك أن تحقيق النص يعني إثبات حقيقة النص لا إثبات الخطأ.

٥ - وجاء فيها أيضًا قول المصنف:

".... وسَلْ واستَبْين، وخَفْ واستَأمِن، وقَرَّ واطمَأْنِن....".

أقول: إثبات "اطمأنن" بنونين لغة وليس خطأ، غير أن اللغة العالية هي الإدغام مع الفتح: "واطمَئِنَّ"، وقد يوقف عليها بالسكون فيستقيم بناء الفواصل.

٦ - وجاء في (ص٥١) قوله:

".... وأتانا من لدنه سوى ما أتانا! فَعَلنا بذلك كنّا على سكون لا تعتوره حركة...".

أقول: ووجه القول: ".... فعلنا بذلك وكنا على سكون....".

٧ - وجاء في (ص٥٢) قوله:

".... فأين الأمان وإنا أتينا من المأمَن، وأين المطلوب وإنما عَطِبنا في الطلب، وكيف الطلب وإنا هلكنا بالوجدان....".

أقول: والصواب: "..... وأين المطلوب وإنا عَطِبنا....".

٨ - وجاء فيها أيضًا قوله:

"وهل لنا من مناص، وقد أُخذنا بالنواصي".

أقول: وكان ينبغي أن يثبت المحقق: وقد أخذنا بالنواص، ليسلم السجع في النص. ثم إن قول المؤلف: "وقد أخذنا بالنواصي" هو من الآية ﴿يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والأقدام﴾ (الرحمن: ٤١).

٩ - وجاء فيها أيضًا قوله:

"البأس ممّا ينال إحدى الراحتَين".

أقول: وينبغي أن يشار إلى أصل العبارة، وهي في المثل "اليأس إحدى الراحتَين".

١٠ - وجاء فيها أيضًا قوله:

"ثم نجلس على منابر الرضوان مترملين".

أقول: والصواب: متزملين.

١١ - وجاء في (ص٥٤) قول أبي حيان:

"اسمع أيها الجليس المؤانس.... حتى أصف لك تصاريف حالي... وجميع ما يدل على سكري وشكواي، وراحتي وبلواي...".

أقول: والصواب: "شكري وشكواي...".

١٢ - وجاء في (ص٥٥) قوله:

".... والوجد عاملاً عمله بالهزّ والتذكرة".

أقول: كأن "الهذ" أولى من الهزّ، وسرعة القطع مطلوبة أكثر من التحريك وهو من معاني الهزّ.

١٣ - وجاء في (ص٥٦) قوله:

"ولكن مع كل خطرة خيال، ومع كل نظرة وبال، ولكل اسمان حال، ولكل مقام مقال....".

أقول: من غير شك أن كلمة "اسمان" معدولة عن صحيحها، وهي مصحفة، وليس لي أن أقطع بصوابها. وكأن المحقق وجد في نفسه شيئًا فلم يطمئن إلى شيء ودفع ذلك بقوله في الهامش: "الأسمان والأسمال الأثواب البالية".

أقول: وليس للأسمال من علاقة بما يريده المصنف، والعبارة السابقة والتي لحقت بعد "الاسمان" لا توحي إلى هذا الذي أثبته المحقق في تعليقه

١٤ - وجاء فيها أيضًا قوله:

".... ومع هذا التقديم والتأخير، ومع هذا التعريف والتنكير، ومع هذا التسليم والتنقير....".

أقول: ورد كل كلمتين على التضاد، كالتقديم والتأخير، والتعريف والتنكير، من أجل ذلك لابد أن يكون التسليم متبعًا بـ "التنفير".

١٥ - وجاء في الصفحتين (٥٦، ٥٧) أبيات:

وأقول: أعلك فيك النفس والنفس صبّة إليك وما تعليلها عنك نافع

وأقول: تواصلني وتقطعني وتدعو ثم تمتنعُ

وأيضًا: ويؤنسني وعدٌ كورْدٍ بقيعةٍ متى رُمته كُلِّفتُ بيداء بلقعا

أقول: إثبات المحقق الفاضل قوله: "وأقول" في أول البيت الأول يوهم أنه شيء من صدر البيت، وهو ليس منه، والبيت: "أعلل فيك النفس... ...." من الطويل. وكذلك إثباته "وأقول" في أول البيت الثاني يوهم أيضًا أنه شيء من صدره، وهو ليس منه والبيت: "تواصلني وتقطعني ...." من الهزج.

وكذلك قوله في البيت الثالث: "وأيضًا" ليس من البيت.

ومثل هذا قوله: "وأيضًا" في أول بيت في الصفحة (٥٧): باقا ليس المنار.

١٦ - وجاء في (ص٥٧) البيت:

طربتُ ولم أطرَبْ ونمتَ ولم أنَم ولم تدر ما ألقَى، ولكنّي أدري

أقول: والصواب: طربتَ ونمتَ ولم أنَمْ .......

١٧ - وجاء في (ص٥٩) قول المصنف:
"ا لله أسأل أن يزيدك من مواهبه الصافية ما تصير به فردًا، ويوردك من شرائعه الصافية ما تزداد به ربًّا".
أقول: والصواب: من مواهبه الضافية... ويوردك من شرائعه الصافية ما تزداد به رِيًّا. وقد شرح المحقق في حاشية له "الربا" بالكسر فقال: هو الفضل.
١٨ - وجاء في (ص٦٠) قوله:
".... وارحَمْ فقرنا في غِنانا، واحفظ عنانا (كذا) في فقرنا".
أقول: والصواب: "واحفظ غنانا في فقرنا".
١٩ - وجاء فيها أيضًا قوله:
".... وظاهر لم تختطفه الخطايا، وباطن لم ترتدفه الحطايا".
أقول: والصواب: لم ترتدفه المطايا".
وقال المحقق في حاشية له: الحطيء الرُذال من الآدميين، ثم قال: ولعل أصله: "المطايا" بدليل ترتدفه...
أقول: وهو الصواب، ولِمَ القول: ولعل أصله.... فاين "الحطيء" في هذا النص؟
٢٠ - وجاء في (ص٦٠) قوله:
"....وهو أقرب إلينا من حبل الوريد".
أقول: وهذا من قوله تعالى: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (ق: ١٦).
٢١ - وجاء في (ص٦٣) قوله:
"واصطنعنا على عينك".
أقول: يومئ إلى قوله تعالى: ﴿واصنع الفلك بأعيننا...﴾ (المؤمنون: ٢٧).
٢٢ - وجاء في (ص٦٥) قوله:
".... والأحساس في جلياتها فوضَى مبدّدة".
أقول: جمع "حِسّ" على "أحساس" مما تَفرَّد به أبو حيان، ولم يرد في المعجمات.

٢٣ - وجاء في (ص٦٧) قوله:

"... وكتب أسماءكم وصفاتكم في ديوان من سبقت له من الله الحسنى".

أقول: وفي العبارة شيء من قوله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى﴾ (الأنبياء: ١٠١).

٢٤ - وجاء في (ص٦٨) قوله:

"فيا أحبابي! ارحموني في أوصابي، ودبّروا ما بي، فإني لمسابي (كذا)".

أقول: وكأني أرى الصواب: فإني لمصابي (؟)

غير أن المحقق قد أشار في تعليق له فقال: ولعل صوابه: لُمسبَى، من أسبَأ لأمر الله: خضع، والمعنى أنه ينقاد لهم.

أقول: ولم يبد لي وجه فيما ذهب إليه المحقق الفاضل.

٢٥ - وجاء في (ص٧١) قوله:

".... لا رائد لي إلا وهو يكذب، ولا ذا يدٍ عنّي إلا وهو يعتب".

أقول: والصواب: ولا ذائد عني....".

٢٦ - وجاء في (ص٧٣) قوله:

".... خلّفتنا في ذُراك في أهنأ عيش وأنعم بال...".

أقول: والصواب: في ذَراك (بفتح الذال)، و"الذَرَى، بالفتح هو كل ما استَترتَ به. ولا مكان للذرى بالضم، فإنه جمع "ذروة".

٢٧ - وجاء في (ص٧٤) قوله:

".... زهّدوك في الدنيا ورغبتَ فيها، ورغّبوك في الآخرة فزهدتَ عنها...".

أقول: ونظم الكلام يستدعي أن نقول: "زهدوك في الدنيا فرغبت فيها...".

٢٨ - وجاء في "ص٧٥) قوله:

".... كذّبتك نفسك فصدقتها....".

أقول: والصواب: كذَبتك نفسك، بالتخفيف.

٢٩ - وجاء في (ص٧٦) وله:

".... وبأي لطفٍ حاشَكَ، وبأي شيء سكّر جاشَك...".

أقول: علق المحقق على الفعل "سكّر" فقال: سكر (من باب نصر): سَكَنَ وسكّر بالتشديد تكون إذن بمعنى: سكن.

والاستنتاج الأخير مما توصل إليه المحقق، والذي أعرفه، وهو مثبت في المعجمات، أن: سكَرَت الريح (بالتخفيف) بمعنى سَكَنَت.

والذي أراه أن الفعل في النص ينبغي أن يكون "سَكَن" بالنون، ذلك أن "سَكَر" بمعنى سكن قد قُيِّد بالريح، وفيه وجه من التشبيه يؤدي إلى هذه الدلالة الخاصة، فأما الجأش فله "السكون" ليس غير:

"..... وإن جنحْتَ للسَّلْم تقبل الله منك، وإن لُذتَ با لله عليك (كذا)، وإن شكوت ما بك إلى الله سمع شكواك....".

أقول: هذه جمل شرطية عطف بعضها على بعض، وقد جاء مثلها قبلها وبعد هذا الموضع من الكتاب. والجملة الثانية الشرطية التي أثبتها قد جاءت مفتقرة إلى جواب الشرط، ولم يشر المحقق إلى هذا النقص، وهو لو وُجد لكان كقولنا مثلاً: وإن لذت با لله "جاد" عليك.

٣١ - وجاء في (ص٨٠) قوله:

".... وعلى طلب العاجلة دون املاجلة (كذا)...".

أقول: والصواب: دون الآجلة. ولعل هذا من خطأ الطبع.

٣٢ - وجاء في (ص٨٢) البيتان:

حتى متى يسترِقُني الطمع وليس في الكفاف مُتَّسَعُ

ما أوسعَ الصبرَ والقناعة للناس جميعًا لو أنهم سمعوا

أقول: وهما من مُخلّع البسيط، وقد جاء صدر البيت الثاني ناقصًا ووجهه:

ما أوسع الصبر والقناعة للنا سِ جميعًا لو أنّهم سمعوا

٣٣ - وجاء في (ص٨٥) قوله:

"يا هذا! بأيّ قوةٍ أنعِشُك عن صرعتك...".

أقول: الفعل هو "نَعَش" ثلاثي في استعمال، وأن أُثبت في المعجمات المزيد المهموز "أنَعَش"، ذلك أنه قليل ونادر، والأمر معكوس في العربية المعاصرة. ومن هنا كان الأولى إثبات الثلاثي فنقول: بأي قوةٍ أنعشك.

٣٤ - وجاء في (ص٨٨) قوله:

"... واقتحمت الجمر المسعر... وآويت إلى المزابل...".

أقول: والصواب: وأويت إلى المزابل، لأن الثلاثي اللازم هو المطلوب.

٣٥ - وجاء في (ص٨٩) قوله:

".... وإذا حَضَرتَ مجالسهم لم يُفسحوا...".

أقول: والصواب: لم يَفسحوا، والثلاثي هو المطلوب، ولم يستعملوا "أفسَحَ".

٣٦ - وجاء فيها أيضًا قوله:

".... ولولا ما تجرَّعت من جَرَع البأساء والضراء...".

أقول: والسياق يقتضي: "جُرَع" البأساء....".

٣٧ - وجاء فيها أيضًا قوله:

".... أردتُ بهم أنهم لا يطمئنّوا إلى نعيم العاجلة....".

أقول: والصواب الذي يقتضيه بناء الجملة هو: أردت لهم أن لا يطمئنّوا.... والدليل: أن الفعل كما أثبته المحقق محذوف النون فلابد أن يتقدمه ناصب أو جازم، ومن هنا جاء "أنهم" والصواب: أن الناصبة.

٣٨ - وجاء في (ص٩٠) قوله:

"بقي الآن أن نتحول عنه إلى غيره ليكون لي في القول ولك في الاستماع طوفان في أرجاء الحكمة...".

أقول: والمراد: الطَوَفان، بفتحتينن وهو المصدر الدال على الحركة والتقلب كالطيران والجَوَلان وغيرهما، فأما "الطوفان" فَبِضَمّ الطاء، وهو زيادة الماء، وحادثة الطوفان التاريخية معروفة.

٣٩ - وجاء في (ص٩١):

﴿سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص﴾.

أقول: وهذه الآية ٢١ من سورة إبراهيم، وقد أدرجت في نص الكتاب على أنها من كلام المصنف، وكان ينبغي أن يشار إلى أنها آية كريمة.

٤٠ - وجاء في (ص٩٣) قوله:

".... أم أنت من هذا الورى نديم السُّرَى، ولا تحمد صباح المسرى....".

أقول: وفي قول المصنف: "لا تحمد صباح..." إشارة إلى المثل: "عند الصباح يَحْمَدُ القومُ السُّرَى".

٤١ - وجاء في (ص٩٤) قوله:

"..... وإنْ ملَّت ملّت استلالا، وإن طَمِعَت طمعت مصانَعة، وإنْ تَسَلَّتْ قانعة".

أقول: والجمل شرطية، وقد جاءت الثلاثة مفتقرة إلى جواب الشرط، والوجه: وإن تَسَلَّت "تسَلّت" قانعة.

٤٢ - وجاء في (ص٩٤) أيضًا قوله:

".... وتيه يهيج الحاسد على الحسد، وينفث النفاثات في العقد....".

أقول: وفي قول المصنف: "ينفث..." شيء من قوله تعالى: ﴿ومن شر النفاثات في العقد...﴾ (الفلق: ٤).

٤٣ - وجاء في الصفحة نفسها البيت:

لا تعجبنّ فإني قد ذَهيتُ كما يُذْهي سواء الدجى من شقرة الشفق.

أقول: وقد شرح المحقق الفاضل الفعل "ذَهيَ" بمعنى تكبر، وضبط الفعل "يُذهَى" بضم الياء وبناه للمجهول وصوابه "يَذهى" بفتح الياء مبنيًا للمعلوم.

وكأني أراه قد صُحِّف عن الفعل "زُهِيَ"، وقد يكون ذهب إلى هذا؛ لأن معنى التكبر يقتضي حرف الجر "على".

و"سواء الدجى" صوابه "سواد الدجى".

٤٤ - وجاء في (ص٩٥) قوله:

".... فعندها صرختُ مستغيثًا وقلت: فما حيلة مَن إنْ أدنَيْتَه أبلَيْتَه، وإن أخفَيتَه جَلَّيتَه، وإنْ غَرَّبتَه حَلَّيتَه، وإن واريتَه أَرَيتَه...".

أقول: والكلام يشتمل على جمل شرطية جاء فيها فعل الشرط مضادًا في معناه للجواب، وعلى هذا كان ينبغي أن يكون الكلام: من إن أَبْنتَه أبليتَه.

أقول: ويدل على هذه الجملة الثانية التي جاءت: وإن أخفيته جليته، والإخفاء ضد الإبانة.

وجاءت الجملة الثالثة: وإن غريته حليته.

أقول: وسياق الجملة ان الفعل الأول لابد أن يأتي عكس الفعل الثاني، ومن هنا لابد أن يكون الصواب: وإنْ عَرَّيتَه حليته، والعري ضد الحلية.

٤٥ - وجاء في (ص٩٦) قوله:

".... فليصحّ الطلوع على المراد بلا حاجز يُؤذي ولا ظنٍّ يقذي...".

أقول: الفعل هو قِذَي "مثل نَسِيَ " وليس "قَذَى يَقْذِي". وكان الصواب أن يكون الفعل رباعيًا ليتحول من اللزوم إلى التعدي، فيكون: ولا ظن يُقذي.

٤٦ - وجاء فيها أيضًا قوله:

"... فليعتدل التقاتل من أجله، الذي همت الدموع بالعريق، والتهبت الضلوع بالحُرَق...".

أقول: وينبغي أن يكون وجه الكلام: الذي همت فيه الدموع بالعَرَق، والتهبت الضلوع بالحُرَق.

٤٧ - وجاء في (الصفحة ٩٧) قوله:

".... ومفرِّقك وجامعك، وضارُّك ونافُعك، ومغرِّبك ومبعِدك...".

أقول: وبناء الكلام يقوم على المقابلة بين كل كلمتين فإحداهما عكس الأخرى، ومن هنا كان الوجه أن يقال: ومقرِّبك ومبعدك، والتقريب ضد الإبعاد.

٤٨ - وجاء في (ص٩٨) قوله:

"..... أعني بالآثار ما أنت به خَلْق، وأعني بالأخبار ما أنت به ربّ...".

أقول: وليس من وجهٍ في كلمة "خَلْق" وأراها "خليق".

٤٩ - وجاء فيها أيضًا قوله:

".... أرسِل حافي (كذا) وأطلب منّي ما أملك...".

أقول: وقد علق المحقق على كلمة "حافي" وقال: لعلها حسابي. وهذا وجه حسن، ولعل أولى من ذلك "حقي"، إذ ليس في السياق ما يشعر بالحساب.

٥٠ - وجاء في (ص٩٩) قوله:

"ولابد من الانحراف عنه.... عن نيةٍ التاثت في العبادة، وعن حالٍ راثَتْ في تحقيق الزهادة".

أقول: لا وجه لقوله: "راثَتْ"، ولعلها مصحفة عن "رَثَّتْ".

٥١ - وجاء في (ص١٠٠) قوله:

"..... واجعل أرواحنا مغارس معرفتك، وألسنتنا قواطف وصفك، ونعنك (كذا) في قدرتك وحكمتك....".

أقول: لعل الصواب: وأعِنّا في قدرتك.

٥٢ - وجاء فيها أيضًا قوله:

".... وإذا افتقرنا فأغنِنا، وإذا بنا (كذا) منك فصلنا بك....".

أقول: والمقابلة التي درج عليها أبو حيان قد تكون وسيلة إلى إصلاح ما أخل به الناسخ. والذي أراه مثلاً أن يكون النص في هذا المعنى: وإذا ابتعدنا عنك فصلنا بك. وقد كان على المحقق ان يشير إلى هذا الإشكال.

٥٣ - وجاء فيها أيضًا قوله:

".... الراعي للقليل من الحرمة، المتمكن في درجات المعارف، المنجو (كذا) من سكرات المتالف...".

أقول: وقوله: "المنجو" كلمة معدولة، والصواب غيرها، و لم يتوقف فيها المحقق.

٥٤ - وجاء فيها أيضًا قوله:

"..... متى انفتح بصرك لطلب حياة نفسك، وانشرح صدرك في تعرف كما لك وفضلك، وانجاب عنك غيابتك، فبدت لروحك منك غايتك...".

أقول: والصواب: إن جملة "وانجاب..." لابد أن تكون جواب "متى".

٥٥ - وجاء في (ص١٠١) قوله:

"..... وإن مرضت فلا تستشفِ استشفاء المترَفين، وإن مِللت فلا تستكفَّ استكفاء المتعّيفين".

أقول: والصواب: تستكفِ، وبهذا تتفق مع "تستشف"، ولا مكان لـ "تستكفَّ" الفعل المضعف، ويدل على ذلك المصدر "استكفاء" والفعل له استكفى يستكفي.

٥٦ – وجاء في (ص١٠٢) قوله:

"..... أما أزاح علّتك، أما وقر طاقتك، أما....".

أقول: والصواب: وفّر طاقتك.

٥٧ – وجاء فيها أيضًا قوله:

"ولكن الإنسان لربه لكنود".

أقول: وهذا من قوله تعالى: ﴿إن الإنسان لربه لكنود﴾ (العاديات: ٦).

٥٨ – وجاء في (ص١٠٣) قوله:

".... وإن ارفأنّ جأشك فليذقك خصوصية أنسه...".

أقول: وقد علق المحقق على "أرفأن" فجاء بالكلام على رفأ وأرفأ ثم ختمه بشرح "ارفأن).

وهذا قد ورد في المعجم القديم مما اقتضته صنعة المعجم، والحقيقة أن مادة "أرفأت" لا علاقة لها بـ "رفأ" وإن كان معناهما يكاد أن يكون واحدًا.

٥٩ – وجاء في (ص١٠٤) قوله:

".... وامتزج الخبلأ (كذا) بالعيان".

أقول: والصواب: وامتزج الخيال بالعيان، ولعل ذلك من خطأ الطبع.

٦٠ – وجاء في (ص١٠٥) قوله:

"ها أنا أصرّح فاقول...".

أقول: نصَّ أهل العربية على ان "ها" للتنبيه المتبعة بـ "انا" لابد ان يليها "ذا) للإشارة ليتم معنى التنبيه. والذي أراه أن "ذا" كانت في نص التوحيدي، وقد سقطت لدى ناسخ الكتاب.

٦١ – وجاء فيها أيضًا قوله:

"... عوجا على رسم جسمي فخذا حظّكما منه بقَسَمي (كذا) ورَسْمي".

أقول: والصواب: بقَسْمي (بسكون السين)، إذ لا مكان للقَسَم.

٦٢ - وجاء فيها أيضًا قوله:

"يا سحرات القلب تَحرّقْ، يا أستار الضمير تهتكي...".

أقول: والصواب: تَحَرَّقي.

٦٣ - وجاء في (ص١٠٦) قوله:

"وكُلٌّ" عندك رهين، وبعضٍ بسوء إغفالك مُهين".

أقول: والصواب: مَهين، وهو اسم مفعول من الثلاثي، فأما مُهين، فهو اسم فاعل من الرباعي "أهان"، وهو شيء لا يقتضيه المعنى.

٦٤ - وجاء في (ص١٠٧) قوله:

"... فأمَّنْ الآن - أحاطك الله - على دعائي، ونقرّب أذنك من ندائي..".

أقول: قوله: "فأمن" معناه: قل: آمين. والصواب: وقَرِّبْ أذنك، ولا معنى لقوله: نقرّب.

٦٥ - وجاء فيها قوله:

"... لأنه نازح عن وفائك، عارٍ عن عطائك، حالٍ بولائك، فانٍ ببلائك...".

أقول: والصواب: خالٍ بولائك.

٦٦ - وجاء في (ص١٠٨) قوله:

" اللهم غَفري، بلى هناك ما يطوّح نطق كل ناطق...".

أقول: ليس من وجه في إضافة "غَفْر" إلى ياء المتكلم، والصواب: غَفْرًا، وليس من مكان لـ "بَلَى" وهي حرف جواب عن نفي، والصواب: بل للإضراب. ومن العجيب أن المحقق قد اثبت في تعليقه أن في أصل المخطوط: بل، ولكنه لم يتنبه فيُفِد من ذلك.

٦٧ - وجاء فيها أيضًا قوله:

".... إنما هي هّبات نسيم زفّت فترنحت... من رام الخير عنا تاه، ومن حدَّث نفسه بالظفر شاه".

أقول: ووجه النص: ... ومن حدث نفسه بالظفر (بها) شاه.

٦٨ – وجاء فيها أيضًا:

".... فالزمان لا يرسمه سيحًا، والخاطر لا يُجتاز سَنْحًا".

أقول: والوجه أن يقال: فالزمان لا يُرسَمُ...

٦٩ – وجاء فيها أيضًا قوله:

فطوبى لمن بُصِّر فأبصر... وجُلِّيَ فتاتين (كذا).

أقول: ولعل الوجه: وجُلِّيَ فَتَبَيَّن...

٧٠ – وجاء فيها أيضًا قوله:

وطوبى لمن سمع به فسأل عنه.... وشُرِّق (كذا) في محلّه فاشتاق...".

أقول: والصواب: وشُوِّق...

٧١ – وجاء في الصفحة ١٠٩ قوله:

".... فنشبت معك في فنو (كذا) تضل فيه ضروب الخلق أجمعين".

أقول: ولعل الصواب: في فَنٍّ تضل...".

٧٢ – وجاء فيها أيضًا قوله:

"فإن كان ما لغوتُ ظنًا منّي فيك فارفعه ببشْر عند اللقاء... أو بَفَرج عند البأساء أو برقة عند الضراء، أو بزورة عند شدة الغماء...".

أقول: ولعل الصواب: ... أو بِرفْقٍ عند الضراء، أو بزورة عند شدة الغَماء.

٧٣ – وجاء في (ص١١٠) قوله:

".... طُلبتَ فلم توجد، ووجتَّ (كذا) فلم تُعرَف...".

أقول: والصواب: ووجدت.

٧٤ – وجاء في (ص١١٣) البيت:

أن الغريب بحيث ماحَطّتْ ركائبه ذليلُ.

أقول: وهو من الكامل، وصدره: "أن الغريب بحيثُ ما".

٧٥ - وجاء فيها أيضـًا قوله:

"وإن ظهر ظهر ذليلاً، وإن توارى عليلاً".

أقول: ووجه الكلام:.... وإن توارى توارى عليلاً.

٧٦ - وجاء في (ص١١٤) البيت:

بم التعلُّلُ! لا أهل ولا زمن ولا نديم ولا كأس ولا سكن

أقول: وقد جرى المحقق على إثبات القائل للأبيات الـتي اهتـدى إلى معرفـة أصحابها مشيرًا في الهامش إلى الديوان مثلاً.

وهذا البيت مطلع قصيدة للمتنبي، وهو مشهور على كل لسان، إلا أنـه لم ينسبه إلى المتنبي. وروايته في الديوان: بم التعلل لا أهل ولا وطن.....

٧٧ - وجاء في (ص١٣٨) قوله:

".... هي وا لله حال مَن ذاقها عرف، ومن انتهى عنها وتقف (كذا) ابتدأ الحنين إليها وتشوف".

أقول: ولعل الصواب: ومن انتهى عنها وتَوَقَّفَ...

٧٨ - وجاء في (ص١٢٢) قوله:

".... فإن أردت أن تشبعَ وتَروِي، وتَتَخلَّصْ من فنون القول وتُكفَى...".

أقول: والصواب: وتُرْوَى.

٧٩ - وجاء فيها أيضـًا قوله:

".... ولا مرشد إلا من أخذ بدكِ (كذا) من الظلمات.

أقول: والصواب: أخذ بيدك...

٨٠ - وجاء في (ص١٢٣) قوله:

".... أهكذا يكون من تمرَّغ في نعمه صباحـًا أو مساء؟ أهكذا يكون مَـن بودى (كذا) بالآية مشبّها أو نائمـًا.

أقول: ولعل الصواب: من تمرَّغ في نعمه صباحـًا ومساءً، أهكذا يكون من نُودي بالآية مشبها (؟) او نائمـًا...

٨١ - وجاء فيها أيضـًا قوله:

"سَلْه فإنه لن يُفتَح بابُ المسألة منه إلاّ ويدرّ أخلافَ برِّه من لدنه".

أقول: والصواب: ..... إلاّ تَدرّ أخلاف برّه من لدنه. وفي هذا يجب أن أشير إلى أن الفعل هو "دَرَّ" الثلاثي، والأخلاف هي التي تدرّ. ثم إن صدر الجملة الحالية بعد الاستثنائية لا تربط بالواو إذا كانت جملة فعلية، قال تعالى: ﴿وما يأتيهم من ذكرٍ من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين﴾ (الشعراء: ٥)، والشواهد في لغة الذكر كثيرة.

٨٢ – وجاء في (ص١٢٦) قوله:

".... ألا مُقتَدي ... ألا مُنتَحَى.... ألا مُصغي لعتاب الله...".

أقول: والصواب: مُقتَدٍ، ومنتحٍ، ومصغٍ، لأنه اسم فاعل من الناقص.

٨٣ – وجاء في (ص١٢٧) قوله:

".... تيهًا به، وثقة بوعده، ورضًا بفعله، وحطًا في اختياره...".

أقول: لعل الصواب: حظًا في اختياره.

٨٤ – وجاء فيها أيضًا قوله:

".... وإذا أومات اكتفيت، وإذا أشرت بلّقت (؟).

أقول: والصواب: وإذا أشرت بلّغتَ.

٨٥ – وجاء في (ص١٣٠) قوله:

"... أليس ينبغي أن يكون له الشف والفضل والموية...".

أقول: لعل الصواب: الفضل والمنّة (؟).

٨٦ – وجاء في (ص١٣٨) قوله:

".... فإنك تأن (كذا) لم تأخذ عتاد الأمر قبل إطلاله أعجلك إطلاله عن إرساله".

أقول: والصواب: فإنك (إن) لم تأخذ....

وأتساءل: هل لي أن أحمل هذه على الخطأ المطبعي الذي حملت عليه الكثير مما لم أذكره في هذا التعقيب.

٨٧ – وجاء فيها أيضًا قوله:

"هذا منتهى قولي لك.. بعد التياث وتقاعس... فاسعو (كذا) أبقاك الله بما أمرتك بذلك...".

أقول: انتبه المحقق للكلمة المعدولة عن حقها وهي "فاسعوا" فقال في الحاشية: كذا في الأصل، فهل أصلها: فاسعد.

نعم إن أصلها الحقيقي "فاسعد" كما يشير السياق، وإذا كان هذا فهل يعني التحقيق إثبات الخطأ الواضح الذي يشير إليه السياق.

٨٨ - وجاء في (ص١٤٣) قوله:

"يا هذا! حواجز الكون معترضة دون على (كذا) الغش بزينة الكون".

أقول: علق المحقق على الإبهام في العبارة فقال: ولعلها دون البصيرة على...

إن فطنة المحقق لما عرض للنص من إشكال يضطره أحيانًا في غير هذا الموضع إثبات الخطأ الفاضح.

٨٩ - وجاء في (ص١٤٥) أبيات لأبي العتاهية جاء فيها:

إن رايت عواقب الدنيا فتركت ما أهوى لما أخشى

ففكرّت (كذا) في الدنيا وجدّتها فإذا جميع جديدها يبلى

أقول: الوزن هو من الكامل، وهذا يقضي أن يكون البيت الثاني: فكّرت في الدنيا....

ولا أدري لم تصرف المحقق فأثبت أبيات أبي العتاهية على طريقة أصحاب "الشعر الحر"!

٩٠ - وجاء في (ص١٤٧) البيت:

وإذا نظرتَ ترى معتَبِرًا أنظر غليك ففيك معتَبرٌ

أقول: والصواب: مختل الوزن، ولعله كالآتي:

وإذا نظرت تريد (أو تروم) معتبِرًا فانظر إليك ففيك معتبر

ويقوي هذا البيت الذي يسبقه وهو:

وإذا جهلتَ فلم تجد خبرًا فسَلِ الزمانَ فعنده الخَبَرُ

٩١ - وجاء في (ص١٥٢) قوله:

"…. فاجَهدْ أن تكون مقبولاً لا مردودًا، ومجموعًا لا مفرَّقًا... وساطعًا لا كاسفًا، ومطمئنًا لا حجًا (كذا)".

أقول: لم ار وجهًا لـ "حجًا" بعد كلمة "مطمئن"، ولعلها: حرجًا (؟).

٩٢ - وجاء في (ص١٥٣) قوله:

".... فوحقِّكَ ما استرسلتُ هذا الاسترسال، ولا خيتُ (كذا) عنان القول على هذا المقال، إلا لأني...".

أقول: كنت أتوقع أن يقف المحقق على "خيت"، وهي مصحفة من غير شك، ولكنه لم يفعل.

٩٣ - وجاء في (ص١٥٨) قوله:

".... ورُبَّ فضيلة مستملاة من أخذهم (كذا)".

أقول: لعلها: من أحدهم.

٩٤ - وجاء في (ص١٦٠) قوله:

"هو مالك الظلِ إن شاء قلّص وإن شاء أسبَغَ، وهو العالم بالحال (وإن) شاء قَطَع وإن شاء أَبلَغَ".

أقول: والصواب: .... وهو العالم بالحال وإن شاء قطع...

٩٥ - وجاء فيها أيضًا قوله:

"..... وطوبى لمن إذا فقد سبيلاً، وإذا عَدِمَ قِلّى، بل طُوبَى...".

أقول: وإن "إذا" مفتقرة للجواب، وعلى هذا فالوجه أن يقال:

وطوبى لمن إذا فقد سبيلاً عَدِمَ قِلَّى، والمعنى أن المفتقر ينبغي له ألا يُبغض غيره بسبب فقره.

٩٦ - وجاء في (ص١٦٤) قوله:

"والويل لمن ييأسنّ من روح مغ سعته، أو قِنطَ من عفو ا لله مع اشتماله".

أقول: والدعاء لا يقتضي توكيد الفعل، ثم ان الفعل المعطوف "قنط" جاء بصيغة الماضي، ولذلك فالصواب: والويل ممن يئس من روح ا لله...

٩٧ - وجاء في (ص١٧١) قوله:

"اللهم إن إليك نَفزع، وفي رياضك نرتَع، وصون رضاك نتوقّع، وثوب خدمتك نتذرَّع".

أقول: ولابد أن يكون: وصوب رضاك نتوقع...

٩٨ - وجاء في (ص١٧٢) قوله:
".... قد بلينا فجدِّدْنا، وتلّينا (كذا) فسدِّدنا، ونُكِبْنا فانعِشْنا...".
أقول: لابد لي أن أقرأ: وثُلِبْنا فسدِّدنا، إذ لا معنى لما ورد "وتلّينا".
٩٩ - وجاء فيها قوله:
".... وعُطِّلنا فحُلِّنا، وأفغلنا فسمنا...".
أقول: والصواب: وأُغفِلنا فسمِّنا...
١٠٠ - وجاء في (ص١٧٤) قوله:
"....إن أنت إلا بلاء عن نفسك".
أقول: والصواب: الذي يقتضيه السياق قبل وبعد، هو: بلاء على نفسك.
١٠١ - وجاء في (ص١٧٥) قوله:
"وآن لك أن تثوب إلى سيرتك الحسنى التي كانت عليها قاعدًا أو قائمًا".
أقول: والصواب: التي كنت عليها...
١٠٢ - وجاء فيها أيضًا قوله:
".....ولا نفس تخشع لما فاتها إنماه (كذا) قِحة وجُرأة".
أقول: والصواب: إنما هي...
١٠٣ - وجاء في (ص١٧٦) قوله:
".... وما يُلتفَى التفاتةً منك إلى نجاتك...".
أقول: والصواب: التِفاءة...
١٠٤ - وجاء فيها أيضًا قوله:
".... لكن ران على قلبك ما كسَبت يداك، وخَدعَك عدوّ الله وأردك (كذا).
أقول: وقد علق المحقق فقال: في الأصل: وأرادك، ولكنه أثبت خطأ جديدًا.
والصواب: وأرداك، وبهذا يستقيم بناء الفاصلتين المزجومتين: "يداك" و"أرداك".
١٠٥ - وجاء في (ص١٨١) قوله:

"…. وأذعَنَت النفس الإباءة (كذا) على مداهشها…".

أقول: والصواب: النفس الأباءة… أي بصيغة المبالغة "فعّالة" من "أَبَىَ".

١٠٦ - وجاء في (ص١٨٢) شطر بيت اختلف في نسبه القصيدة التي ورد فيها، وهو:

"بكلٍ تداوينا فلم يشفَ ما بنا".

أقول: وقد علق المحقق فقال: "نصف بيت شعر"، ولو أنه قال: شطر لكان له ذلك، ولو أنه من أهل الصنيعة لقال: صدر بيت.

وهذا الصدر من مقطوعة وردت في ديوان ابن الدمينة، وكذلك في الأغاني، وديوان الحماسة وقد نسبت إلى يزيد بن الطثرية في ذيل الأمالي، كما نسبت إلى المجنون، انظر حاشية المحقق.

١٠٧ - وجاء في (ص١٨٣) قوله:

"قتل الخراصون، الذين في غمرة ساهون…".

أقول: وهذا من الآية ١٠ من سورة الذاريات، ونصّها ﴿قتل الخرّاصون الذين هم في غمرةٍ ساهون﴾.

١٠٨ - وجاء في (ص١٨٦) قوله:

"وقد قيل: وآخر ما يبقى من الذاهب الذكر".

أقول: وينبغي أن يشار إلى أن هذا شطر بيت.

١٠٩ - وجاء فيها أيضًا قوله:

"…. فجودك فائض، وخزائنك ملأى، وحكمك نافذ، وملك عظيم…".

أقول: والصواب: وملكك عظيم…

١١٠ - وجاء في (ص١٨٧) قوله:

"يا هذا! إلى متى تنافس أهلِ الدنيا في الدعوى، لم لا تنظر إلى حالك في العقبى! لم لا تسلك الطريقة المُثلَى، لم لا تلتمس (ماربك بالحسب) (كذا).

أقول: ولعل الوجه: لم لا تلتمس مآربك بالحُسنَى. وبهذا تنتظم الفواصل.

١١١ - وجاء في (ص١٩٠) قوله:

"والأحساس تكون خاثرة، وفي خثورة الأحساس زُكّو الرأي...".

أقول: قلت في أول هذا التعقيب إن أبا حيان قد ولّد هذا الجمع، واستعمله كثيرًا وإن لم يرد في المعجمات ولا في نثر غيره من كبار الكُتّاب على ما أعلم.

١١٢ - وجاء في (ص١٩٩) قوله:

".... وبنارك نصطلي مقرونين... وبك نعتصم متحبرين...".

أقول: وقد توقّف المحقق في "مقرونين" فقال: ولعل أصلها مقرورين أي مصابين بالقُرّ وهو البرد.

أقول أيضًا: لقد فات المحقق الفاضل أن عبارة التوحيدي تومئ إلى قوله تعالى:

﴿وترى المجرمين يومئذٍ مقرنين في الأصفاد﴾ (إبراهيم: ٤٩).

وقال تعالى: ﴿وآخرين مقرنين في الأصفاد﴾ (ص: ٣٨).

وليس لنا أن نُهْرَع إلى "مقرورين" أي المصابين بالقرّ، أي البرد كما ذهب المحقق. وأراها مقرنين ثم إن "متحبرين" لا وجه لها، وهو ما أثبته المحقق، ولكنه قال في الحاشية: لعلها متحيرين.

أقول: وكان عليه أن يثبت "متحيّرين" ويشير إلى ذلك في حاشيته.

١١٣ - وجاء فيها أيضًا قوله:

"اللهم إن معرفتنا بك بعدنا (كذا) عنك، ومخالفتنا لك تؤنسنا منك، وإناختنا بفنائك يطمعنا في روح رضوانك...

أقول: والصواب: إن معرفتنا بك (تُبعدنا) عنك، بدلالة "تؤنسنا" في الجملة بعدها.

والصواب: أيضًا: تطمعنا، والفعل فاعله ضمير يعود على مؤنث سابق، وهو "إناختنا".

١١٤ - وجاء فيها أيضًا قوله:

".... أيها العامل المكدود كم تغترّ وقد أحبَطَ رؤياك عملُك عليك...

أقول: وقد استعمل أبو حيان "الرؤيا" بمعنى الرؤية، وهذا يدل على صحتها خلافًا لما يذهب إليه المتشبثون باللغة في عصرنا.

١١٥ - وجاء في (ص٢٠٠) قوله:

".... أنتَ رقيبة عل نفسه وأنت لا تشعر...".

أقول: وفطن المحقق لهذه الإحالة فقال: ولعلّ صوابه: نفسك.

أقول أيضًا: يلح المحقق فيثبت الخطأ الظاهر، وهو ينظر إلى الصواب. وكان عيه أن يتوقف في "رقيبة"، والصواب: رقيب.

١١٦ - وجاء في (ص٢٠١) قوله:

".... وحلمتَ بكرامة لا هبوب منها، وحُلِّيتَ بحيلةٍ لا تكشُّف بعدها".

أقول: والصواب: بحليةٍ...

١١٧ - وجاء في (ص٢٠٢) قوله:

"خلقناك عبدًا فتبرَّيت لتكون ربًا...".

أقول: وتوقف المحقق في "فتبرَّيت" وقال: لعل صحته: فانبريت. ولكني أرى أن يكون في مكانها فعل يؤدي ما يؤديه "تكبَّرتَ".

١١٨ - وجاء في (ص٢٠٥) قوله:

"هو هو لا بانقسام الإشارة النفيسة، ولكن هو هو بالتئام الإشارة العقلية".

أقول: والصواب المراد: الإشارة النفسية، والفاصلة تقتضي ذلك، وقال المحقق في تعليقه. ولعل صوابه: النفسية. أقول: وكان خليقًا به أن يُثْبتَ هذا في النص.

١١٩ - وجاء في (ص٢٠٩) قوله:

".... واصرفْ عنا كتيل (كذا) صارف عن بابك، وأجلِ نواظرنا...".

أقول: و لم أر وجهًا لـ "كتيل"، وهي من غير شك معدولة عن أصلها، ولكن المحقق لم يشر إليها.

١٢٠ - وجاء في (ص٢١٠) قوله:

"..... وتارةً أُحبِّب إليك ربَّكَ لتُسارع إلى طاعته، ... وتارة أنفضك عليك...".

أقول: وقد علّق المحقق فقال: الأصل: أنقصك عليك.

أقول: أيضًا: وهذا عندي أولى مما اجتهد فيه وأثبته في النص.

١٢١ - وجاء في (ص٢١١) البيت:

يا ساكن الدنيا أَلَم تَرَ زهرةَ الدنيا على الايام كيف تصيرُ

أقول: وقد أطال المحقق صدر البيت وضم إليه شيئًا من العجز، والوجه أن يكون:

يا ساكن الدنيا ألم تر زهرة الدنيا على الأيام كيف تصير

والبيت مدور، والصدر ينتهي بالدال الأولى من كلمة "الدنيا".

١٢٢ - وجاء في (ص٢١٢) قوله:

"أطال الله، أيها الشيخ بقاءك، ولا غبطة في البقاء، وأدام صفاءك وكُلُّ العيش في الصفا".

أقول: وقد علق المحقق على "الصفا" فقال: إما أن تكون ممدودة، وحينئذٍ يكون "كل العيش" بالفعل "أدام" أو تكون مقصورة، جمع صفاة أي الحجر الصلد الضخم، وحينئذٍ تكون "كل العيش" مرفوعة على الاستئناف، لأنها مبتدأ، ويكون المعنى هو: كل العيش في خشونةٍ وقسوة وصلابة وشقاء.

أقول: إن نظام الفواصل يقتضي مد "الصفا" فيتوفر لأبي حيان السجعة التي قصد إليها. ثم إن الكلام النحوي الذي أفاض فيه المحقق فاسد لا يرضي شُداة طلاّب النحو، ثم أن الشرح والذهاب إلى أن "الصفا" جمع لـ "صفاة"، وما خلص إليه من المعنى فمن المحال الذي لم يقصد إليه أبو حيان.

١٢٣ - وجاء في (ص٢١٣) قوله:

".... ولا أَزَلَّ بكَ القَدَم، ولا استَتَبَّ فكّ الهِمَم...".

أقول: والذي بدا لي أن الوجه: "ولا أَتَبَّ فيك الهمم" إذ لا وجه لـ "استتبَّ فك".

١٢٤ - وجاء في (ص٢١٨) قوله:

".... فإنْ نَبَستَ بكافٍ أوميم أوِ بحاء أو بجيم فَدِمَ فوكَ بك فُضٌّ، ورُدِمَ كفّك بل رُضٌّ".

أقول: والوجه أن يقال: ... قُدِمَ فوكَ بل فُضَّ...

١٢٥ - وجاء في (ص٢٢٣) قوله:

"فهجِّيراها فب (كذا) ليلها ونهارها قولها....".

أقول: والصواب: في ليلها...

١٢٦ - وجاء فيها أيضًا قوله:

"....وأمْ؟ ك لي...".

أقول: هذه معمّيات كان على المحقق في الأقل الإشارة إليها.

١٢٧ - وجاء في (ص٢٢٤) بيت العباس بن الأحنف الذي ورد ناقصًا في (ص١٣٥) ولم يشر المحقق إليه وهو:

كأنيّ ذبالة نُصِبَتْ تضيء للناس وهي تحترقُ.

وهو هنا كامل: صرتُ كأنيّ ذبالة نُصِبَتْ...

١٢٨ - وجاء في (ص٢٣١) قوله:

".... فالقول لا يأتي على حقّك في نعتك، والضمير لا يحيؤ بكُنهك".

أقول: وكأن الوجه: لا يجيء بكنهك.

١٢٩ - وجاء فيها أيضًا قوله:

".... أنا أنسى ما جدَت به علـيّ في القـدم، حيـث أنـا ليـس (كـذا) وفي العدم..".

أقول: وقد توقف المحقق فأثبت في حاشية له: ليس معـدوم!!، ومـاذا نفيـد من هذه الحاشية!

١٣٠ - وجاء في (ص٢٣٧) قوله:

"....فهذا جوابك التي أجابني إليه بغيتك...".

أقول: وقد توقف المحقق فقال: كذا في الأصل. وقول المحقق هـذا لا يعفيـه من إثبات الخطأ، والوجه أن يقال: فهذا جوابك أجابتني إليه بغيتك.

١٣١ - وجاء في (ص٢٥٢) قوله:

".... وفي شحذ بصائرنا إذا أكلت فينا".

أقول: والصواب: إذا كلّت...

١٣٢ - وجاء فيها أيضًا قوله:
".... فإن الإنسان يُؤتَى عند ذاك من مأمنه...".
أقول: وأصل هذا المثل: "يؤتى الحذر من مأمنه".
١٣٣ - وجاء في (ص٢٥٥) قوله:
لا تحكم عن نفسك إذا غبنتك بغضها إذا أرشدتك".
أقول: ولعل الوجه: لا تحكم على نفسك... ولا تبغضها.
١٣٤ - وجاء في (ص٢٦٠) البيت:
غُرَّ امرؤ مَنَّتْه نفسٌ أن تدوم للسلامة
وقد أدرج البيت في النص على أنه نثر وليس بيتًا، هو من مجزوء الكامل، وصوابه، وبه يستقيم الوزن:
غُرَّ امرؤ مَنَّتْه نفـ سٌ أن تدومَ إلى السلامة
١٣٥ - وقد جاء في (ص٢٦٢) كلام كثير معدول عن جهته، وأكْتفِي بالإشارة إلى موضعه.
١٣٦ - وجاء في (ص٢٦٥) قوله:
".... وتفرَّد بخوائضه أمرك....".
أقول: لعله: بخاصة أمرك.
١٣٧ - وجاء فيها قوله:
".... لكنك في سكرتك عامة (كذا)، وفي صحوتك من خمارك واله...".
أقول: والصواب: عامِه، من العَمَه.
١٣٨ - وجاء في (ص٢٧٣) قوله:
"فما أفوَزَ قَدَحَك فيما أنت مخصوص به عند ربك...".
أقول: والصواب: قِدْحَك، والقِدْح واحد القِداح، وهي السهام تُرْمَى في الميسر.
١٣٩ - وجاء في (ص٢٧٥) قوله:
"اتّقِ الله تجدْ حلوة، وعاقبته محمودة".

أقول: ولابد أن تكون كلمة "تقوى" قد سقطت، والوجه: ... تجد تقواك حلوة، وعاقبتها محمودة.

١٤٠ - وجاء فيها أيضًا قوله:

"ما هذا! الطريق مختصر، والدليل واضح، .... والسرار مرفوع، والثقال مجموع...

أقول: هل لي أن أقرأ "الثفال" وهو ما يبسط تحت الرحى!

١٤١ - وجاء في (ص٢٨٠) قوله:

"فعمًّا قليل نصير ممن إذا قال باح، وإذا ارتاح...".

أقول: لابد أن يكون الوجه: "....وإذا سَكَتَ ارتاح".

١٤٢ - وجاء في (ص٢٨٥) الرجز:

يا عاشق الدنيا بَجُلْ (كذا)...

أقول: وقد علق المحقق على "بَجُلْ" هذه في هامشه فقال: كذا.

وأضيف أن الكلمة هي "بَجَل" بفتحتين، ومعناها حَسْبُ.

١٤٣ - وجاء في (ص٢٨٦) قوله:

".... والليل مقمرًا، والنجوم زاهرة، والسُّرَى متصلة...".

أقول: والصواب: متصلاً.

١٤٤ - وجاء في (ص٢٨٨) قوله:

"بل الإنسان على نفسه بصيرة".

أقول: هذه آية كريمة أدرجها المحقق في كلام الكاتب، وهي آية ١٤ من سورة القيامة.

١٤٥ - وجاء في (ص٢٩١) قوله:

"....فقد وحقّ الحق ذُبتُ كمدًا، ومدت وَمَدًا، ومارست كَبَدًا...".

أقول: والوجه: ...ذُبتُ كمدًا ومِدتُ وَمَدًا...

١٤٦ - وجاء في (ص٢٩٢) قوله:

".... هذا عَجَب، وكل عَجَب من هذا شَحَب...".

أقول: وقد علق المحقق فقال: من الشحوب، وهو تغيّر اللون، ثم قال: ولعله شَجَب أي الحاجة والهمّ...

أقول: أيضًا: وهو الشجب، ولا معنى للشحوب.

١٤٧ - وجاء في (ص٣١٨) قوله:

".... فبقيتم في بلاد الغربة حيازى متلذّذين".

أقول: والصواب: حيارَى متلدّدين.

١٤٨ - وجاء في (ص٣٢٢) قوله:

".....أيها المغتر بالصحة والشبابة...".

أقول: والصواب: ...والشباب.

١٤٩ - وجاء في ٠ص٣٢٣) قوله:

".... وأنت البادي بالحسن والعادي بالأحسن...".

أقول: والصواب: والعائد.

١٥٠ - وجاء في (ص٣٢٨) قوله:

"..... والغبطة مكتنفة نظريتك، مشتمفة (كذا) عليك".

أقول: والصواب: مكتنفة نظرك، مشتملة عليك.

١٥١ - وجاء في (ص٣٢٩) قوله:

".... ويترنّم بما سلف من الأيام الخالية من تنفس في خلوة، وتأنّس في خلوة".

أقول: وقد سعى المحقق في بيان الفرق بين "خلوة" الأولى و"خلوة" الثانية فقال: الأولى بمعنى المكان الذي يختلي فيه الرجل، والثانية بمعنى انفراد المرء نفسه.

أقول: ما أظن أن أبا حيان قد تخيل هذا الفرق، وكأني ألمح أن الثانية مصحفة عن "جلوة".

١٥٢ - وجاء في (ص٣٣٧) قوله:

".... أما دنا لغائبكم أن يحضر وأن يُبَرّ، ولسقيمكم أن يَسْتَشفي...".

أقول: لابد أن يكون قبل قوله "أن يُبَرَّ" شيء محذوفٌ قد سها عنه الناسخ، وهو مثل: و"لمقطوعكم".

١٥٣ - وجاء في (ص٣٣٩) قوله:

"ها أنا قد أعذرت...".

أقول: والصواب: ها أنذا قد أعذرت.

١٥٤ - وجاء في (ص٣٤٠) قوله:

"وأعلاك من حين أتاك...".

أقول: لعله: من حيث...

١٥٥ - وجاء في (ص٣٤٣) قوله:

"واهًا لنفسٍ منيت بهوىً شديد، .... وفطنت لعائد شريد، حتى خُلفت في اختلاف شكوٍلها واختلاف انقطاعها (كذا) ووصولها معارف...".

أقول: وقد علق المحقق على "خلقت" وقال: ضرب عليها وكتب في الهامش مكانها: شاهدت ولا أدري كيف اهتدى إلى البديل، وأثبت "خلقت"!!

**خاتمة:**

وإذا كنت قد اكتفيت بهذا القدر فإني أخشى الإطالة وأنظر إلى طاقة ما يمكن أن يوجد في بحث للمجلة.

لقد تركت طائفة كبيرة أخرى مما عرض لنص الكتاب من الكلم المعدول عن وجهه، كما أني ضربت صفحًا عن جمهرة من الخطأ يتصل بضبط الكلم، وما أثبت خطأً من المشتبه من الحروف.

وأظن أن فيما أوردته ما يحفز على إعادة طبعه، مع علمي أن شيئًا منه قد أصلح في نشرة الدكتورة وداد القاضي.

## يصدر قريبًا

عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في سلسلة أبحاث علمية

# العنف وإدارة الصراع السياسي في الإسلام بين المبدأ والخيار

للدكتور عبد الحميد أبو سليمان

يكتسب هذا البحث أهميته من الرؤية والطرح الجديدين اللذين يقدمها، متسمًا بمنهجية شمولية تحليلية منضبطة بالرؤية القرآنية والسياسات النبوية في هذا المجال.

والكتاب يضع في أسلوبٍ علمي إسلامي أحد معالم وشروط التقدم والاستقرار للأمة الإسلامية، وهو بذلك إضافة ثرية لكل مثقف مسلم يعنى بمستقبل الأمة وحاضر همومها.

# في الفقه الحضاري:
# حول منهج جديد لدراسة حضارة الإسلام

عماد الدين خليل*

تمس مسائل الفقه الحضاري ومناهج دراسة الحضارة الإسلامية في مدارسنا وجامعاتنا؛ هذه المناهج التي تعاني من عيوب شتى أبرزها - ولا ريب - تقطيع جسد هذه الحضارة وتقديمها للطالب مزقًا وتفاريق.

وهي بهذا ستفقد شخصيتها المتميزة وملامحها المتفردة التي تمنحها الخصوصية بين الحضارات، ولسوف تصير مجرد أنشطة ثقافية أو معرفية أو مدنية في هذا المجال أو ذاك، وقد تمتاز ببعض الخصائص، لكنها لن تعكس التصور النهائي لرؤية المنتمين إليها للحياة والعالم والوجود.

إن معاهدنا وجامعاتنا تقطع سياق هذه الحضارة ووحدتها فيما تسميه "الضرورات الزمنية حينًا"، والمنهجية حينًا آخر والتخصصية حينًا ثالثًا. فدرس النشاط الاقتصادي في سنة أو سنة أو سياق، والحياة الاجتماعية في سياق آخر، والحركة العلمية في سياق ثالث والنظم الإدارية في سياق رابع. حتى إنها وهي تدرس كل واحد من هذه السياقات تتعامل معه مقطعًا مجزءًا لا يكاد يملك خصوصياته وتميزه على مستوى التصورات التي تصوغه والممارسات التي تنزل به إلى واقع الحياة.

---

* دكتوراه تاريخ جامعة عين شمس بالقاهرة، ١٩٦٨. أستاذ التاريخ الإسلامي في كلية التربية بجامعة الموصل.

وهكذا تصير دراسة الحضارة الإسلامية - في نهاية الأمر - لهاثًا وراء أمور مثل مبررات الجزئية ودفاعًا عن موقف الإسلام من فرضها على أهل الكتاب، وركضًا وراء قوائم الضرائب الأخرى.

ومتابعةً للمحتسب وهو يتجول في الأسواق لمعاقبة المخالفين. كما تصير استعراضًا وصفيًا صرفًا لمنظومة الدوليين التي لا أول لها ولا آخر، وللصراع على منصب الوزارة، وللترتيبات الأمنية والعسكرية للشرطة والجيش. كما تغدو في السياق العلمي تصنيفًا فجًا للعلوم النقلية والعقلية، وإحصاءً للمدونات التي كتبها الأجداد. وفي سياق العمران يلقن الطلاب وصفًا ماديًا مملاً لمفردات الزيارة وقياساتها وأحجامها بعيدًا عن الخلفيات الرُّؤَوِيَّة التي وضعت لمساتها، وقدمتها للعالم وهي تحمل خطابًا حضاريًا عز تقديره بين الثقافات.

ويتخرج تلميذ الإعدادية والطالب الجامعي - وهو لا يكاد يمتلك معرفة معمقة بخصائص حضارته الإسلامية، وبالمكونات التي تميزها عن الحضارات الأخرى، فضلاً عن أنه يتخرج وهو لا يملك الاعتزاز بحضارته والفخر بها، وأن النشاط التدريسي في التاريخ والحضارة ينطوي بالضرورة على بعد تربوي، لكن هذا البعد يتفكك ويذوب من خلال المنهج الذي لا يكاد يمنح الطالب أي ملمح يجعله يتشبث بتراثه الحضاري بوصفه أقرب إلى تطلعات الإنسان وأهدافه الأساسية الكبرى في هذا العالم، بل إننا قد نصل في نهاية الأمر إلى نتائج معاكسة تتمثل في رفض حشود الخريجين لتراثهم الحضاري وإنكاره وإعلان التمرد عليه، والاندفاع في المقابل، باتجاه إغراءات الحضارات الأخرى، وإغواء بريقها السطحي الخادع، ولاسيما الحضارة الغربية. وبهذا يصير تدريس الحضارة الإسلامية سلاحًا نشهره ضد أنفسنا لتدمير الثقة بقيم حضارتنا الإسلامية، وبقدرتها على الإسهام والفاعلية في حضارة العصر العالمية وفي أدوارها المحتملة في صياغة المصير البشري، كما يؤكد العديد من المفكرين والباحثين والمستشرقين الغربيين.

لا أكتمكم القول أيها الإخوة بأن العقل الغربي تفوق علينا في منهج الدراسة الحضارية، كواحدة من حلقات تفوقه الراهن. وليست محاولة المؤرخ

البريطاني أرنولد توينبي في مؤلفه المعروف (دراسة في التاريخ) ببعيدة عن أذهانكم. إذ يتعامل مع الحضارات البضع والعشرين التي درسها عبر استقرائه للتاريخ البشري كما لو كانت كل واحدة منها تحمل شخصية متميزة، وملامح متفردة وخصوصيات تميزها عن سائر الحضارات، ونسقًا يجري في عروقها هو غيره في الحضارات الأخرى.

وقد تنطوي المحاولة على قدر من التنظير لمجرى التطور الحضاري في التاريخ البشري كله، يسعى لأن يخضع سائر الأنساق الحضارية، للتلمح أو الخاصية التي أشير إليها سلفًا بوصفها الوجه الأساسي للحضارة، ومفتاحها الرئيس الذي يفسر كل صغيرة وكبيرة في نبضها وصيرورتها وفاعليتها ومعطياتها.

وقد يحدث انسياق وراء إغراء إخضاع الظاهرة الإنسانية لمقولات النظم والمعادلات الرياضية الصارمة من أجل إدراكها والسيطرة عليها، ربما يذكرنا استنتاج (ألكس كارل) بصدد طريقة عمل المخ البشري، وقد يحدث أن تحال الصيرورة الحضارية إلى أنساق الحياة في عالم النبات والحيوان والإنسان، فتكون الرحلة الحتمية بين الميلاد والنمو والازدهار. ثم الانكماش والتيبس والذبول والزوال، فيما يذكرنا بالحاج شنكلره في تفسيره الدوري أو الإحيائي للتاريخ.

قد يحدث هذا وذاك، ونحن نتذكر أن إحدى إدانات الباحث المعروف (سوروكن) لنظرية في التفسير الحضاري للتاريخ، كانت تنصب على أنه ليس بالضرورة أن تنفرد حضارة ما بخصائص معينة لا نجدها في الحضارات الأخرى. كما أنه ليس بالضرورة أن تنسحب هذه الخاصية الأساسية على كل المفردات والمكونات في نسيج حضارة ما فتدمغها بطابعها تمامًا، كما يحدث في عالم (الجينات) أو المحمولات الوراثية بين الأجيال والأجيال.

ورغم ذلك كله، فإن توينبي وغيره من مفسري التاريخ، منظريه، قدموا منهجًا شاملاً للتعامل مع الحضارات فيه الكثير من الميزات التي تجعله أكثر صلاحية لدراسة حضارة ما عبر رحلة الميلاد والنمو والازدهار والذبول من أي منهج آخر.

منهج دولة بعده الأفقي الذي يتابع انتشار الخصائص المميزة في تكوين الحضارة الواحدة، وبعده العمودي الذي يتابع مسار الظاهرة الحضارية عبر

مراحلها المذكورة، ويضع يده على خصائص كل مرحلة بما يجعلها أقرب إلى الفهم.

ومهما يكن من أمر فإننا اليوم، ونحن نحاول أن ندرس حضارتنا الإسلامية، في أمس الحاجة إلى منهج قريب من هذا يتعامل، مع هذه الحضارة كما ينبغي وبدء صيرورة ونموًا وانكماشًا وفناءً. فإذا تذكرنا أن حضارتنا هذه لم تتشكل من العدم، و لم تلم شتاتها بطريقة ميكانيكية من هذه الحضارة أو تلك، فتكون عالة عليها، وأنها إنما نشأت بتأثيرات إسلامية، ووفق شروط ومبادئ معددة صاغها الدين الإسلامي. تكونت في رحم إسلامي وليس في رحم آخر، وإن بصمات كتاب الله جل جلاله وسنة رسوله (صلى الله عليه وسلم)، لمن الأمور التي لا يكاد ينكرها باحث جاد. إذا عرفنا هذا كله، أدركنا كم تكون جنايتنا على طلبتنا بتقديم هذه الحضارة إليهم مقطعة، وبنوع من فك الارتباط الساذج أو الخبيث، الذي يتعمد التعامل معها وكأنه لم يكن للتأثيرات الإسلامية في تكوينها أي حضور ملحوظ، اللهم إلا في خانة ما يسمى بالعلوم الثقافية المودعة في المصنفات العتيقة البعيدة عن تشكيل الحياة، والنزول إلى المؤسسة والشارع والمدرسة والبيت.

إننا في عصر ما يسمى بصراع الثقافات. زمن الغزو الفكري ومحاولات الاحتواء، ونحن نتذكر مقولة (توينبي) بخصوص الحضارات الست المتبقية في العصر الراهن، بعد مغيب ما يزيد عن العشرين حضارة، وإن هذه الحضارات المتبقية، بما فيها الحضارة الإسلامية، تلفظ أنفاسها وتدور في فلك الحضارة الغربية الغالبة، وهي معرضة في أي لحظة للتفكك والتلاشي في مدارات هذه الحضارة.

فمن أجل مجابهة هذا المصير المحزن، والتأبي على إغوائه، علينا أن نتحصن في خصوصياتنا الحضارية، وأن نتشبث بعناصرها الفاعلة ومكوناتها القديرة على الديمومة، وإرهاصاتها الواعدة بالمشاركة في المصير. ولن يتم هذا كله إذا لم نملك منهجًا متكاملاً، وليس تفكيكيًا لدراسة هذه الحضارة وإذا لم نغرس في نفوس الطلبة وعقولهم خصيصة الاعتزاز بحضارتهم والثقة، ليس فقط

بقدرتها على الانبعاث، وإنما بمواصلتها النمو كرة أخرى، وتقديمها الوعد بالخلاص للبشرية المعاصرة التي أوصلتها الحضارة الغربية المادية والأديان المحرفة، والمحاولات التلفيقية إلى طريق مسدود.

ولحسن الحظ فإن الحضارة الوحيدة من بين سائر الحضارات التي شهدها التاريخ البشري. الحضارة الوحيدة القادرة على الانبعاث والنهوض مرة ثانية وثالثة ورابعة في القرن العشرين أو الواحد والعشرين، هي الحضارة الإسلامية، لأنها تستمد أسسها من كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وسلم). وتجد في الوقت الملائم – دائمًا – رحمها الذي يمكن أن تتخلق فيه كل مرة لكي تخرج إلى الحياة تارةً أخرى، وهي تحمل قدرتها على التنامي والصيرورة والمضي لكي تستوي على سوقها.

إن الحضارة المصرية أو السومرية أو البابلية أو اليونانية أو اليرليفيزية أو غيرها من الحضارات المندثرة لا يمكن أن تستعيد قدرتها على النهوض كرة أخرى، لأن ظروف قيامها كانت تاريخية صرفة مرهونة بالزمان والمكان، ولأن خلفياتها التصويرية أو الدينية أضحت في ذمة التاريخ، ولن يكون بمقدورها أن تحقق حضورًا في القرن العشرين، أو القرون التالية، لأنها لا تملك – ابتداءً – مقومات الديمومة والاستجابة لتحديات العصور.

أما حضارتنا الإسلامية فسوف تظل الوحيدة من بين سائر الحضارات الأخرى، القادرة على الانبعاث ولاسيما إذا تذكرنا قدرة النص القرآني والمعطى النبوي على الاستمرارية بإذن من الله عز وجل، وشهادة من التاريخ والظروف على أنه ما من نص ذي أصل ديني قدر على مجابهة التحريف والتزييف كالنص القرآني والسنة النبوية الشريفة التي تنبع من عطائه.

ليس هذا فحسب، بل إن التشبث بمنهج أكثر سلامة لدراسة وتدريس الحضارة الإسلامية يغدو ضرورة من الضرورات إذا ما تذكرنا أننا اليوم مدعوون لتقديم البديل أو المشروع الحضاري قبالة الفراغ الذي أحدثه سقوط جل النظم والأفكار والتجارب الوضعية، الشمولية والمحدودة على السواء. فلقد سقطت الوجودية وأعقبتها الشيوعية، ومن قبلهما تفتتت دعاوى العرقية

المتفوقة بانهيار ألمانيا النازية، وإيطاليا الفاشية وسقطت بين هذا وذاك نظريات التفوق الغربي المبنية على سيادة الرجل الأبيض بانهيار الإمبراطوريات الاستعمارية الكبرى: البريطانية والفرنسية والروسية، ومن قبلها الأسبانية والبرتغالية.

أما الأديان المحرفة فقد وصلت إلى طريق مسدود، وراحت تبحث عن منافذ للخروج حتى لو جاء ذلك على حساب ثوابتها الدينية والأخلاقية، من مثل ما تفعله بعض الكنائس لكسب الأنصار فيما يعد في أساسه عملاً أخلاقيًا - ابتداء - مع أطروحات المسيحية وثوابتها.

ليس ثمة غير الإسلام - أيها الإخوة - دين يقدر على ملء الفراغ. على تقديم المشروع البديل الذي يكتسح هذا الغثاء، ويتموضع في قلب العصر، مشاركًا في صياغة الحاضر، واعدًا بمستقبل أكثر إنسانية. بعالم أشد مقاربة للوضع البشري المتأزم التعيس.

ويكفي أن نتذكر هنا جانبًا من أقوال واستنتاجات مفكري الغرب المعاصرين لكي يتأكد لنا أن تأصيل وحماية هويتنا الثقافية يعدان ضرورة ليس في إطار العالم الإسلامي وحده ولكن على البشرية كلها. إن هذا الدين سيعود، كما يقول المفكر القانوني الفرنسي مارسيل بوازار إلى الظهور في العالم المعاصر بوصفه أحد الحلول للمشكلات التي يطرحها مصير الإنسان والمجتمع، ولسوف يكون في وسع العالم الإسلامي، من بين عوالم أخرى، أن يقدم مشاركة أساسية في تكوين المجتمع الدولي المرتقب. إن التقدم العلمي المادي - كما يلحظ الرجل - لا يكفي وحده ما لم تضبطه القيم الخلقية فتوجهه لصالح الإنسان، ومن خلال هذه الرؤية الأخلاقية للنشاط المادي يمكن للإسلام أن يمارس دورًا حقيقيًا في تنظيم العالم المعاصر. وتبدو أهمية المشاركة الإسلامية - أيضًا - في نظر بوازار، في التوازن الذي يمنحه الإسلام، كدين ودستور، لمسيرة المجتمع البشري بين التقدم المادي (التقني) وبين المطامح الروحية والإنسانية عامة، أضف إلى هذا أنّ الانخراط في المجتمع التكنولوجي، والمواجهة بين الإسلام والثورة التقنية لا تدفع المسلم إلى إنكار موقفه الديني،

بل إلى تعميقه أمام الله (جلَّ جلاله) وأمام الناس متوجبًا عليه محاولة إدراك الإمكانات بشكل أفضل في إطار شامل. ويحذر الباحث الأمريكي المعاصر كوكورهينج من أن عالمنا هذا الذي مزقته الصراعات، والذي لا يعرف حاكمًا أعلى، بيده مصير الإنسانية؛ ليجد ربه تصور الوحدة الجوهرية للحياة كما أسسها الروحية للناس في أيامنا الحاضرة. وثمة نصيب آخر من الفضل للإسلام، قد يكون متفرعًا عن سابقه، ذلك هو ما حققه من التسامح بين أجناس البشر. فإن الإسلام - في إطار الأخوة الإسلامية - يستطيع أن يري المسيحية نجاحًا حقيقيًا فعليًا في ميادين التسامح البشري.

ويقدم المفكر الفرنسي (المسلم) روجيه جارودي في كتابه (وعود الإسلام) ملاحظات خصبة عن احتمالات المشاركة العالمية لهذا الدين. إن عنوان الكتاب في حد ذاته يحمل بعدًا مستقبليًا، وإن ملاحظات صاحبه حول مشاركة الإسلام العالمية لتتحرك على عدد من المحاور أهمها ولا ريب: توازن الإسلام ووسطيته، وقيمه الأخلاقية، ثم رؤيته الشمولية، وقدرته المتميزة على منح المغزى لمسيرة الحياة البشرية في هذا العالم.

وليس يتسع الوقت لتقديم أدلة على هذه المحاور، ولكننا نجد من الضروري تذكر السؤال الذي طرحه جارودي في كتابه هذا: ماذا يستطيع الإسلام أن يقدم لنا لعدنا لحل المسؤوليات التي تفرضها قدرة العلم والتقنية على جميع البشر اليوم؟ وأن نتذكر - جوابه: إن المشكلة كونية ولا يمكن للجواب إلا أن يكون على المستوى الكوني.

وهكذا تصير مشاركة الإسلام أكثر من ضرورية لأنها لن تدخل الساحة لكي تعالج هذه الجزئية أو تلك، أو تقدم العلاج لهذه المشكلة المحدودة أو تلك، وإنما لكي تعيد بناء الحياة البشرية بما يرد إليها قيمتها الحقة، ويمنحها هدفًا ومغزى، ويربطها بالإنسان نفسه محققًا التناغم والانسجام المكون بعد إذ أقام الفكر الوضعي بين شعوبه الأسلاك الشائكة المكهربة بالكراهية والبغضاء. وهكذا يغدو بعث الإسلام كبعث الإنسانية بأكملها وأنها - حقًا - قضية مستقبلنا؛ قضية مستقبل جميع البشر.

وثمة ما يتوقفنا في كتاب **وعود الإسلام:** شهادة على غاية من الأهمية؛ لأنها تتضمن روح الدور الإسلامي المنتظر ومنطلقه. ورؤيته للعالم هي شهادة أن لا إله إلا الله وحده، فهي الإثبات الأساس للإيمان الإسلامي، وهو يعني أول ما يعني إعلان الحرب على الوثنية وإقصائها، تلك الوثنية التي تفرخ - كما يقول جارودي - وتتكاثر في مجتمعاتنا. وإننا لنعرف بالتأكيد ما لشعار لا إله إلا الله وحده من قوة بناء وتحرير. فالحوار مع الإسلام يمكنه أن يساعدنا على ابتعاث روح عقيدتنا الحية فينا من تلك التي تستطيع نقل الجبال من مواضعها.

حقًا: إن الإسلام يحمل بذور تغيير جدوى على مستوى الإنسانية.

عندما جاء الإسلام - لم يكن للعرب حضارة متميزة.بناؤها كله مفردات من هنا وهناك. فيما يشبه وضعنا زمن الصدمة الحضارية الغربية الحديثة. ففي العراق مثلاً - استعاروا الكثير من المفردات فلم الفارسية، وفي الشام من البيزنطيين وهناك التأثيرات الهيلينية. أما في شمالي الجزيرة العربية فلم يكن لهم - فيما عدا الشعر - معطيات حضارية أصيلة. وتبقى اليمن التي ورثت عن المعينيين والسبئيين والحميريين بعض التقاليد الحضارية، لكنها لم تكن على أية حال بالحجم الذي يمكنها من الديمومة والتأثير في مجرى الصراع الحضاري بسبب عزلتها وتضحلها الفكري. وكان التصور العقدي الذي يسود هذه البيئات جميعًا - فيما عدا استثناءات الحنفية والأديان السماوية المحرفة - تصورًا وثنيًا جاهليًا لا وزن له ولو يسير، فهذه هي الجاهلية التي تحدث عنها القرآن الكريم، والتي جعلت العرب، على تحضر بعض بيئاتهم، يعايشون واحدًا من أشد عصور التخلف الفكري في التاريخ، شأنهم في ذلك شأن مساحات واسعة من العالم في تلك العصور، فيما تحدث عنه مؤرخو الحضارات فأطالوا الحديث، وفيما يمكن أن نتابع تفاصيله في الفصول الأولى من كتاب (الندوي): "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين".

وعندما جاء الإسلام بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم استطاع مجابهة الجاهلية، ونقل العرب، وضعهم على بداية طريق التطور الحضاري حتى تمكنوا من تجاوز حالة التخلف الفكري الذي هو أساس كل

تخلف، والانطلاق لبناء حضارة متميزة، قدر لها على مدى قرون معدودة أن تكون الحضارة الأكثر فاعلية وتأثيرًا في مجرى التاريخ البشري.

ولقد سبق أن تحدثنا في غير هذا المكان عن حلقات هذه الشبكة أو المنظومة التأسيسية للفعل الحضاري: في كتاب حول إعادة تشكيل العقل المسلم، وفي عدد من المحاضرات التي هي في الموضوع نفسه ولا نرى ضرورة للتكرار.

ولعل بعضكم يتساءل عن الأسباب التي جعلت بدايات الفعل الحضاري الإسلامي تتأخر لعدة عقود، تلك التي دفعت بالمسلمين إلى استعارة بعض المفردات الإدارية والفنية من الفرس والروم. بل حتى الكتابة والقراءة ببعض اللغات غير العربية في العديد من تلك الأنشطة، إذ لم يتم الانتقال إلى مرحلة تجاوز النقل المباشر والاعتقاد على الآخر، ولم يتم تشكيل الخصوصيات الحضارية إلا في منتصف العصر الأموي، حيث تمت عملية التعريب المعروفة في سياق الإدارة والمالية، وبدأت الأنشطة المعرفية في مجال اللغة والتاريخ والجغرافيا والآداب والفنون وبعض مجالات العلوم البحتة وعلوم القرآن والحديث.

ولكن ليس من السهولة بمكان التسليم بمقولة كهذه. صحيح أن بدايات الفعل الحضاري تأخرت بعض الوقت، ربما بسبب وجود أوليات جعلت اهتمام أجيال المسلمين الأولى تتمركز حول قضايا مثل ضرورات الدعوة في العصر المكي، وبناء الدولة في بدايات العصر المدني، وإقامة الوحدة في أخريات هذا العصر، والدفاع عنها ضد تيارات الردة في بدايات العصر الراشدي. ثم الفتوحات الإسلامية عبر هذا العصر المدني، حتى بالفتنة والحرب الأهلية لمدة سنوات، ثم ما لبثت أن استؤنفت أعقاب عام المجاعة (٤١هـ) وقيام الدولة الأموية.

لكن هذه الممارسات، إذا أردنا أن نوسع المنظور، هي في النهاية ممارسات حضارية تُهيِّئ امتدادًا طبيعيًا للأسس التي نزل بها كتاب الله جل وعلا، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فمن ذا الذي يستطيع القول إنّ ممارسة الدعوة إلى الإسلام في مواجهة الجاهلية، وإقامة دولة الإسلام في مواجهة القبلية،

وتوجد جزيرة العرب، وبدء حركة الفتح الإسلامي في مواجهة عقبات عاتيـة. لم تكن - في أساسها - عملاً حضاريًا؟

إن الحضارة كل لا يتجزّأ، فإذا حدث أو تأخرت بعض حلقاتها عن الفعل أو التنفيذ، فمعنى هذا أن هناك أولويات وضرورات، اقتضت تقديم مطالب أخرى عليها، في انتظار اليوم الذي يتيح لها فرصة تحقيقها، وهذا هو الذي حدث فعلاً منذ أواسط العصر الأموي وطيلة العصور التالية فإنه ما لبثت حضارة الإسلام أن استكملت مقوماتها في القرنين الثالث والرابع الهجريين، بعد أن كانت في الفترات السابقة تبذل جهودًا خارقة لاستكمال أسباب النمو والانطلاق.

إن الضرورات آنفة الذكر، وإن كانت تبدو في ظاهرها عقدية أو سياسية، أو حتى عسكرية صرفة، غير أنها في بعدها الحقيقي ضرورات حضارية، لأنها تعبير عن حالة فكرية تصورية، استهدفت تغيير الموقف البشري من العالم والكون والحياة والأشياء. أي تشكيل نسق فكري يكتسب خصوصياته من العقيدة التي قام عليها، وهو في صميمه - إذا أردنا الحق - فحل حضاري يأتي أكثر أهمية قبل الحلقات التنفيذية التالية في مجالات الحياة الإدارية والاقتصادية والاجتهادية والمعرفية.

لقد حدث - إذن - نوع من التعليق الزمني لهذه المفردات، من أجل تحقيق هدف أعظم أهمية، وهو تعميق وحماية شبكة الأسس الحضارية التي وضعها الإسلام، والتي قدر لها أن تنشيء في وقت لم يطل كثيرًا، حضارة متميزة تملك ملامحها المستقلة وخصوصياتها الفكرية، وتعاملها المتفرد مع الوجود والمصير.

وهو تعليق لم ينصب على الفعل الحضاري ذاته، وإنما على حلقات محددة منه. في حين في ظواهر مهمة من الحياة مضت عملية التأسيس والتعميق والتغيير تعمل عملها من خلال الممارسات الكبرى نفسها: دعوةً وحدةً وفتحًا.

ويستطيع المرء أن يلحظ كيف أن تحولات أساسية لها أبعادها الحضارية ثم التأكيد عليها في عصر الرسالة، وتغذيتها على مستوى القرآن والسنة والممارسة

التاريخية، ويمكن أن نوجزها في المحاور التالية: أولاً: التوحيد في مواجهة الشرك والتعدد. ثانيًا: الوحدة في مواجهة التجزؤ. ثالثًا: الدولة في مواجهة القبيلة. رابعًا: التشريع في مواجهة العرف. خامسًا: المؤسسة في مواجهة التقاليد. سادسًا: الأمة في مواجهة العشيرة. سابعًا: الإصلاح والإعمار في مواجهة التخريب والإفساد. ثامنًا: المنهج في مواجهة الفوضى والخرافة والظنون والأهواء. تاسعًا: المعرفة في مواجهة الجهل والأمية. عاشرًا: التوازن والتناغم بين الثنائيات في مواجهة التناقض والنفي والاصطراع.

يمكن أن نضيف إلى هذا – جملة من العوامل والمبادئ والمتغيرات التي تم التأكيد عليها في عصر الرسالة وأعانت على إيجاد بيئة ملائمة للفعل الحضاري.

إن الكلمة الأولى التي تنزلت على محمد صلى الله عليه وسلم في غار حراء، لحظة اللقاء الأول بين الرسول الأمي صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام لم تكن نفيًا أو سلبًا. لم تقل: لا تقتل، لا تكذِبْ، لا تَزْنِ، وإنما كانت تأكيدًا وإيجابًا وأمرًا بفعل حضارة هو القراءة: ﴿إقرأ باسم ربكَ الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق: ١-٥). القراءة والعلم والقلم. تلك هي الآيات الأولى في السورة الأولى من التنزيل والتي وضعت المسلم في قلب العالم وليس بعيدًا عنه أو غريبًا فيه، بل إن الآيات الكريمة تتضمن كذلك الأمر القاطع بالكتابة لأنه لا تتأتى قراءة بلا كتابة.

ففي القرآن الكريم تحرير لإرادة الإنسان، وليس كبتًا لها، ودعوة للإنسان لإعمال العقل في حياته الدنيا، وتحرير للإرادة البشرية بحل الطيبات وتحريم الخبائث وإزاحة الأغلال عن الناس التي كانت تكبلهم.

وفي القرآن كذلك دعوة مؤكدة واضحة إلى أن ننظر دائمًا إلى الأمام وألا نلتفت إلى الوراء. فقد تهتدي به الأمم إلى مواقع الخطأ والصواب. أما أن يكون عملاً لا وعيًا يقوم على التقليد الأعمى، فقد يؤدي إلى حالة تعارض مع ما نزل به القرآن الكريم، الذي نعى على المشركين والمتخلفين أنهم كانوا يتشبثون بما فعله الآباء والأجداد قال تعالى: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمةٍ وإنا

على آثارهم مقتدون﴾ (الزخرف: ٢٣). وهي هداية مشوبة يرفضها الإسلام أشد الرفض.

إن توينبي المؤمن البريطاني المعروف يشير إلى نمطين من التعامل مع معطيات الآباء: نمط التقليد الأعمى في مرحلة السقوط الحضاري، ونمط الاقتداء بالنخبة المبدعة وخبراتها الخصبة في مرحلة النهوض الحضاري. والقرآن الكريم يرفض الأولى؛ لأنها تقود إلى التخلف والركود ﴿تلك أمة قد خلت، لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾ (البقرة: ١٣٤).

وهناك رفض لهدر الطاقات التي تعمل - أحيانًا - في غير مجالاتها المرسومة. إن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول فيما رواه الطبراني والبيهقي وغيرهما: تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله. إنه يدعونا إلى التفكير في الخلق بما يقودنا إلى العلم والتكنولوجيا بما فيه من تأكيد قدرة الله جل جلاله في العالم والإيمان بوحدانيته، ويحذرنا من التفكير في الذات الإلهية التي تجل عن الأفهام، وتستعصي على القدرات العقلية، والذي يقودنا إلى الماورائيات وإلى الفكر التجريدي في واجب الوجود، وإلى متاهات والميتافيزيقا وما يتمخض عن هذا كله من إهدار للطاقة العقلية. إنه يريدنا أن نتعامل مع الحقائق الكونية وفهم قوانينها؛ لتنمية الحياة التي سخرت إمكاناتها للإنسان من أجل تحقيق استخلافه العمراني في الأرض بدلاً من إهدار الطاقة فيما هو وراء طاقاتها وإمكاناتها وضرورات صيرورتها الحضارية في الأرض.

وثمة دعوة واضحة مؤكدة لامتلاك ناحية المسار. إن القرآن ينطوي على مئات من النداءات للإنسان؛ للتأمل في العلم ودراسة سننه وقوانينه والإفادة من طاقاته. تدبروا، تفكروا، تنبهوا، اسمعوا، انظروا، اعلموا، سيروا، إنه ليس ثمة مكان في العالم لمن لا يعمل عقله وحواسه نظرًا وتأملاً ودراسة وسمعًا وتنقيبًا وتصميمًا وسيرًا في مشارق الأرض ومغاربها. إنه فعل دينمي مستمر يجعل المسلم - لو أحسن الإصغاء إليه - في مركز الفاعلية وفي أقصى درجاتها قدرة على العطاء.

هـذه الدعـوة ليسـت عمـلاً في الفـراغ، ولم يـرد منهـا أن تقـدم أمـاني وأحلامًا، وإنما هي دعوة لامتلاك ناصية المكان وتوظيفـه لعـالم مؤمـن سعيد، يخدم الإنسان ويحرره من الحاجة إلى الضرورات، ومِن ثَـمَّ يمكّنـه – مـن تنفيـذ مطالب الإيمان العليا. وتلك هي مهمة الاستخلاف العمراني في العالم ومنهجه. إن التحرر من الحاجة إلى الضرورات لا يتحقق بالتعبد المجرد عن الفاعلية، وإنما بالتعبد المشروط بالفاعلية التي تجعل كنوز الأرض أداة بيد الإنسان، فتحرره من الضرورات.

يقابل هذا كله دعوة لامتلاك ناصية الزمان. يقول الرسول صلى الله عليـه وسلم فيما ذكره علي بن العزيز في المنتخب بإسناد حسن عن أنـس رضـي الله عنه: إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فاستطاع ألا تقوم حتى يغرسـها، فليغرسها فله بذلك أجر.

فحتى اللحظة الأخيرة، حتى يوم النفخ في الصور، يتحتـم علـى المؤمـن أن يزرع الأرض، وأن يبني ويطور ويواصـل العمـران. إن القـرآن الكريـم يوصـي المؤمنـين الجـادين بـأنهم يسـارعون في الخيرات ويتسـابقون إليهـا. والسـبق والمسارعة مفردتان تصوران المسلم في حالة سباق متواصل. واجتياز للمصاعب والعقبات وتعامل مع الزمن في أقصى حالات الشد والتوتـر والفاعليـة، وذلـك هو شرط حضاري آخر لا يقل أهمية عن الشروط الأخرى.

ثم ما لبثـت مرحلـة النمـو الحضـاري أن بـدأت بعـد استكمال مقومـات النشوء وتوفير مطالبه، وراحت تنفذ معطياتها في جل الميادين الحضاريـة الماديـة والروحيـة والفكريـة والسـلوكية والمعرفيـة، مستعيرة العديـد مـن الاتجاهـات والخبرات من هنا وهنـاك. مـن حضـارات يونانيـة وفارسية وبيزنطيـة وهنديـة وهلينية، ومن ثقافات محلية نبطية وسريانية وقبطية وغيرها. ولكنهـا مـا كـانت لتكتفي بالاستعارة أو تقف عند حدود النقل الذي يكدس ولا يبني، وإنما بذلت جهدًا تركيبيـًا مبدعـًا لإعـادة صياغـة الـتراث المنقـول بمـا ينسـجم والثوابـت والمعطيات التي رسمها وأكدها الدين الجديد.

لقد دفعت ظـاهرة الاقتبـاس هـذه بعـض المؤرخـين ودارسـي الحضـارة إلى القول بالتفسير الميكانيكي لنمو الحضارة الإسلامية، كما فعل فيليب حتي، على

سبيل المثال، في كتابه **تاريخ العرب** المطول. وبغض النظر عن دوافع تفسير متعجل كهذا، وبغض النظر عن أن مسوغات هذا المنهج الخاطئ في تفتيت الظاهرة الحضارية والتعامل معها كما لو كانت أجزاء تقود الدارس للوصول إلى استنتاج خاطئ كهذا، فإن الذي حدث بالفعل لم يكن - بأية صيغة من صيغه - مجرد محاولة ميكانيكية، وإنما كان الأمر أبعد من ذلك بكثير، إنه إعادة تركيب الجزئيات المقتبسة في كل حضاري يملك ملامحه المتميزة ورؤيته المستقلة للكون والعالم والظواهر والأشياء.

والباحثون الأكثر علميًا وجدية وموضوعية من الغربيين يقفون طويلاً عند هذه المسألة، ويقدمون استنتاجاتهم الواضحة تمامًا بصدد بنية الحضارة الإسلامية وطبيعة تعاملها الاستيعابي التركيبي مع معطيات الآخر.

والوقت لا يتسع لاستعراض هذه الاستنتاجات أو حتى بعضها، ولذا سأكتفي بالوقوف لحظات عند نماذج منها فحسب، من مثل قول روبرت بولنشفيك أستاذ اللغة والحضارة العربيتين في جامعتي بورد وباريس. إن تأثير الدين الإسلامي تتجلى قوته في عدد كبير من عناصر الثقافة الإنسانية: في اللغة والفنون والأدب والأخلاق والسياسة والتركيب الاجتماعي ونشاطه والقانون، بحيث لا نستطيع إذا أخذنا الصورة ككل أن نلاحظ أية عناصر غريبة فيها لا تتميز بالعنصر الإسلامي أو بالعامل الإسلامي أيضًا. لقد أصبحت العقيدة الإسلامية خلال القرن الثاني والثالث (الهجريين) نظامًا نما بصورة واسعة في نواح مختلفة، وكان قادرًا على إظهار تماسكه إزاء كل مدرسة أو نزعة تدخل في نطاقه.

وهكذا أخذ الإسلام كأنه علمية وقدرت له في عدة ميادين ثقافية، وهو دور المؤثر والمتأثر، وهو مظهر مزدوج لا يمكن الفصل بين جزئيه إلا بطريقة مصطنعة. ويشير رجل القانون الفرنسي المعاصر مارسيل بوازار في كتابه القيم (إنسانية الإسلام) إلى أن الإسلام اقترض ولا ريب، لكنه عرف كيف يحقق، بفضل روحه التوفيقي بشكل أساسي، بناءً يحمل طابعه. فجميع بنائه الثقافي قائم على التكافل والتوفيق: اكتشاف وتقبل وتمثل وتنمية وتطوير. وقد أضاف

إليه الدين صيغة خاصة به صادرة عن شعور بالسمو والانسجام، كما أنها صادرة عن نوع من الوحدة في الاستلهام. فكانت مساهمة العالم الإسلامي الثقافية ضخمة. ويقول موريس بوكاي المفكر الفرنسي المعروف: إن الإسلام قد اعتبر دائمًا أن الدين والعلم توأمان متلازمان. فهذا البدء كانت العناية بالعلم جزءًا لا يتجزّأ من الواجبات التي أمر بها الإسلام، وإن تطبيق هذا الأمر هو الذي أدى إلى ذلك الازدهار العظيم للعلوم في عصر الحضارة الإسلامية، تلك التي اقتات منها الغرب نفسه في عصر النهضة في أوربا، ويتأمل المستشرق الفرنسي دومينيك سورديل الفن الإسلامي من الوجهتين التاريخية والجغرافية، فرأى أنه يستحق على الرغم من نزعته التجريدية التي تدين للإسلام، وللإسلام وحده، أن يتوج الثقافة الإسلامية الضخمة التي تتصف بدورها بالوحدة على الرغم من نزعاتها المتباينة. ومن ثم فلابد ولنا الإسلام دينًا (فحسب) ولا أمة (فحسب) بل ركنًا لحضارة ثمينة بمظاهرها الدينية والفكرية والفنية، ومضى يقول: إنها القوة العجيبة التي تشع من العقيدة الجديدة، كما يقول فرانشيسكو كابربيلي، كبير أساتذة اللغة العربية وآدابها في جامعة روما: ومن الدولة التي أقامتها هذه العقيدة، والتي تفرعت في كل اتجاه، وأنتجت حضارة موحدة إلى حد يدعو إلى الدهشة، رغم الاختلاف الشديد بين البيئات والمستويات الثقافية التي ازدهرت فيها. ويواصل كابربيلي تحليله قائلاً: من الواضح أننا نعني بالإسلام هنا كل الحضارة الإسلامية التي تطورت، بما لها من مظهر خاص من آسيا الوسطى إلى المحيط الأطلسي والتي قامت على الإيمان برسالة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.

ولا ريب أن العقيدة الدينية قد زودت هذه الحضارة ليس بعاملها المشترك فحسب، بل بمحورها ومظهرها الأساسي أيضًا، وإن كل مظاهر الحياة الأخرى من مادية وروحية، ومن سياسية وأدبية واقتصادية واجتماعية، تحمل طابع هذا العنصر الديني، وتنعكس عليها ألوانه، وتنمو وتتسع تحت تأثيره ثم يخلص كابربيلي إلى القول إنّ الطابع الإسلامي إذا غلب على أمة من الأمم لا يمكن محوه البتة. ويذكر المستشرق الأمريكي إدرين كالفرلي بأن المسلمين قد هضموا العلم والفلسفة الهلينية ثم حوروا فيهما ليلائموا بين معرفتهم الجديدة وبين روح العقيدة القرآنية في عالم الإسلام من تخوم الصين وسهول جنوب

روسيا وإندونيسيا وشبه القارة الهندية إلى غربي آسيا وشمالي إفريقية وأسبانيا ظلت تحتفظ مجتمعة ومنفردة بطابع إسلامي معين مشترك يمكن تبينه بسهولة. وترى الباحثة الألمانية سيكريد هونكة كيف كان أثر الإسلام على كل ناحية فكرية أو مادية هو الأساس الذي قامت عليه الحضارة الإسلامية في أسبانيا. ويعرف كويلر يونج رئيس قسم اللغات والآداب الشرقية في جامعة برنستون، المدلول الثقافي للإسلام بأنه بالمعنى الواسع يدل على تلك المدنية المتجانسة – رغم تنوعها – والتي وجهها وسيطر عليها الدين الإسلامي منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنًا.

وثمة – أخيرًا – تلك الملاحظات القيمة التي قدمها المفكر البريطاني روم لاندو في العرب والإسلام والتي يؤكد فيها على أن العلم الإسلامي – على خلاف الحال في أوربا المسيحية – لم ينفصل عن الدين قط والواقع أن الدين كان هو ملهمه وقوته الحافظة الرئيسية. ففي الإسلام ظهرت الفلسفة والعلم معًا إلى الوجود لإقامة الدليل على الألوهية وتمجيدها. ومن هنا فليس عجيبًا أن لا يكون العلم الإسلامي في يوم من الأيام مجردًا من الصيغة الإنسانية – كما حدث في الغرب – ولكنه كان دائمًا في خدمة الأديان، ثم يخلص إلى القول إنّ الحقيقة التاريخية التي لا ريب فيها هي أن المسلمين وفقوا طوال خمسة قرون كاملة، إلى القيام بخطوات حاسمة في مختلف العلوم من غير أن يديروا ظهورهم للدين وحقائقه، وأنهم وجدوا في ذلك الانصهار عامل إلهام وإنجاح لا عامل تعويق وإحباط.

والآن فإن حلقة أخرى من حلقات الحضارة الإسلامية لم تعط الاهتمام الكافي في دراساتنا وتدريبنا لهذه الحضارة، رغم أهمية هذه الحلقة. تلك هي ظاهرة التخلف والتدهور والسقوط.

ولطالما درسنا طلبتنا، بإسهاب حينًا آخر، عوامل سقوط هذه الدولة أو تلك، من دول الإسلام كالأمويين والعباسيين والفاطميين والعثمانيين. إلى أخره.

لكننا لم نحاول – إلا نادرًا – أن نقف طويلاً عند ظاهرة سقوط الحضارة الإسلامية نفسها – في سياقها التاريخي – بعيدًا عن الأطر السياسية المحددة؛

لمتابعة عوامل الشلل المتشعبة والإشادة إليها بقدر من العمق والوضوح، فيما يمكن أن يقدم لنا خبرة بالغة الأهمية تتمثل في إمكان النهوض من جديد على ضوء فهم وإدراك العوامل التي قادتنا، عبر قرون طويلة، إلى التدهور والسقوط. إننا إذا استطعنا أن نحدد الأسباب، وتمكنا بعدها من استعادة قدراتنا الإيمانية وتحفيز نقاط الارتكاز في تصورنا؛ من أجل تجاوز هذه الأسباب، نكون قد وضعنا خطواتنا في الطريق الصحيح. وبدون ذلك فإن ألف دعوة أو محاولة للنهوض لن تجيء بطائل ما لم نعرف الأسباب.

ومرة أخرى، فإن المشروع الحضاري البديل المنوط بأمتنا الإسلامية اليوم لن يستهل أسبابه، وينطلق من البداية الصحيحة ما لم يطمع في الحسبان كل العوامل التي أدت بتجربتنا الحضارية السابقة إلى الانكماش والضمور. وحينذاك، وعلى وعي حضاري كهذا، يمكن أن يتحقق المضي إلى الهدف بأكبر قدر من التحرر من عوامل الهدم والإعاقة والتعطيل.

وإن هذه الحلقة أهميتها الأكاديمية في سياق دراسة الحضارات، ولكنها - في تجربتنا المعاصرة - تحمل، فوق هذا، قيمة مضافة لأنها ستعيننا على بناء مشروعنا الحضاري بأكبر قدر من الوعي والبصيرة.

وقد تكون هذه الحلقة فرصة لمحاضرة مستقلة؛ لكونها حافلة بالتفاصيل والجزئيات والشواهد التاريخية، لذا سنكتفي في ختام لقائنا هذا بالإشارة الموجزة.

فمنذ زمن بعيد قد يمتد إلى تسعة قرون أو عشرة فك المسلمون الارتباط بين الإنسان ومقتضياته العملية وراحوا يتعاملون معه برؤية إرجائية تكتفي بالحد الأدنى وتعزل العبادة عن فاعليتها في الأرض، أي أنهم مارسوا عملية معكوسة، فبينما أراد الإيمان (الإسلامي) أن يضعهم بأن يكونوا في بؤرة الفاعلية، وأن يجعلهم فاعلين في دائرة الفعل والإبداع. أي متحضرين اختاروا أن ينسحبوا شيئًا فشيئًا. وأن يتركوا الفاعلية لخصمهم في الداخل والخارج ومِن ثَمَّ أن يتحولوا إلى كم لا يملك القدرة على التنامي ومِن ثَمَّ فليس له في مجابهة التحديات التي راحت تتداعى عليه في كل مكان حتى وصلت بالأمة إلى

شفا الهزيمة المؤكدة على أكثر من مستوى، فيما سبق أن حذر منه الرسول صلى الله عليه وسلم في حديثه الشريف: "يوشك أن تتداعى عليكم الأمم كما تتداعى الأكلة على قصعتها"، فلما سأله الصحابة رضوان الله عليهم: "أمن قلةً نحن يومئذ يا رسول الله؟ كان جوابه بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل". ومع الموقف الإرجائي سادت روح التقليد والاتباع بدلاً من روح التجديد والإبداع التي وضعت الأمة المسلمة في الصدارة بين الأمم؛ بسبب قدرتها عبر القرون الإسلامية الأولى على الكشف والابتكار والإضافة النوعية والبحث عن الجديد في السياقات الحياتية والمعرفية كافة.

ها نحن أُلاء الآن في القرون التالية قبالة سيل من الحواشي والذيول والتهميشات التي لا يجد أصحابها في أنفسهم القدرة أو الثقة، لتجاوز التعلق بمعطيات دخيلة، وإن يقولوا ما عندهم، ابتداء، كما فعل الآباء والأجداد زمن تألقهم الحضاري. ولطالما دعا القرآن الكريم ورسول الله صلى الله عليه وسلم في حشود لا تكاد تحصى من الآيات والأحاديث إلى ضرورة العمل والإضافة والإبداع، وإلى عدم الالتفات إلى الوراء، إذا اقتضى الأمر، من أجل الاستجابة للتاريخ والإصغاء لنداءات المستقبل: ﴿تلك أمةٌ قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾ (البقرة: ١٤١)، ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمةٍ وإنا على آثارهم مقتدون﴾ (الزخرف: ٢٣).

وبموازاة السلبية والتقليد كانت خيوط الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي يتكاثف نسيجها يومًا بعد يوم، الأمر الذي يشل قدرات الأمة، ويوهن قواها المتبقية، ويؤدي بها إلى الانعزال والاتكالية والغفلة.

ولقد تركت هذه العوامل الثلاثة فراغًا كبيرًا في عقل الأمة وروحها، وجعلتها تعاني ما يمكن تسميته بانخفاض الضغط، وذلك بحكم قوانين الحركة التاريخية، وهناك العواصف المدمرة التي تهب على الأمة من الداخل والخارج، حتى لقد طغت على الساحة حالات من التوجه الرهباني والصوفي المنحرف، والمنسحب أكثر فأكثر من مواقع الفاعلية والحياة. وهبت على العقول عواصف الخرافات والسحر والدجل والأوهام فيما سبق أن حذر منه كتاب

الله جل ثناؤه ورسوله صلى الله عليه وسلم. حتى الا يستأثر بالحياة الإسلامية الشذوذ والانحراف.

وهناك الخطأ الذي لا يقل أهمية. والخطأ كما يقول السياسي الفرنسي تاليران أكبر من الجريمة، والذي مارسته القيادتان المتأخرتان في تاريخنا: المماليك والعثمانيون، فهما على دورهما المؤكد في مجابهة الخصم وملاحقته أهملتا التضييع بشكل ملحوظ، ولم نستحي بالقدر المطلوب لتحديات التكنولوجيا الغربية ولاسيما تكنولوجيا التسليح. وراح الفارق يتزايد بمرور الوقت بين عالم الإسلام المتخلف والغرب المتفوق، بحيث أصبح تخطيه أو عبوره في القرن الحادي والعشرين بحاجة إلى معجزة تصنع المستحيل.

هذا - بإيجاز شديد - ما كان يحدث في نسيج الحياة الإسلامية فيدمر العقول والنفوس والأرواح، ويعطل الأمة عن القيام بمطالب المجابهة والقوة وحماية الذات.

ومن الخارج هبت أعاصير أخرى لا تقل ضراوة وعنفًا، لكنها ما كانت لتؤدي مهمتها المدمرة لو أن الأمة امتلكت الحد الأدنى من مقتضيات البقاء التي أكد عليها الإسلام، ودعا إلى تحقيقها صباح مساء في القرآن الكريم والحديث الشريف وفي العبادات الشرعية، لقد كان على عالم الإسلام أن يصارع الغزاة جيلاً بعد جيل بدايةً بالصفات الأخلاقية والإنسانية التي يعرفها المسلم جيدًا وفي لحظات الصراع خاصةً، وانتهاءً باستخدام السلاح الأكثر فاعلية لسحق الخصم. كان على عالم الإسلام أن يصارع الغزاة طيلة ما يقرب من ألف عام، وكانت الغزوات الخارجية تضربه خلالها الواحدة تلو الأخرى دون أن تترك له فرصة لالتقاط الأنفاس بإعادة ترتيب أوضاعه وقدراته بما يمكنه من حماية الأرض والذات. ولقد استنزف هذا من الأمة المسلمة الشيء الكثير، وأعان عوامل التخلف والإعاقة على أن تزداد فاعلية وامتدادًا على حساب عوامل التقدم والإبداع.

فمنذ أخريات القرن الخامس الهجري رمت أوربا بثقلها تحت مظلة الحروب الصليبية التي استغرقت قرنين من الزمن، ثم ما لبثت الهجمات المغولية

أن لحقت بها لكي ترمي بثقل آسيا الوسطى، بكل عنفه وقسوته وبربريته، ضد عالم الإسلام على مدى يقرب من القرن، وتتابعت من بعدهما الغزوات: حركة الاسترداد الأسباني - الديكونكرستا - استعادة الأرض ثانية التي نفذت، بعد النصر، واحدة من أبشع عمليات الاغتيال الديني والفكري والحضاري والجسدي في التاريخ. في سياق حركة الالتفاف الأسباني - البرتغالي وحركة الاستعمار القديم وصولاً إلى الاستعمار الجديد (الإمبريالية) بجناحيه الرأسمالي والشيوعي وظهيره الصهيوني.

وعندما أعلن ما يسمى خطأً بعصر النهضة، بسبب من ارتباطه بالغزو الفرنسي لمصر في أخريات القرن الثامن عشر، كان الفارق في المدنية، ولاسيما تكنولوجيا القوة، قد ازدادت هوّته اتساعًا بيننا وبين الغرب، الأمر الذي يفسر، إلى جانب عوامل متعددة أخرى فشل محاولات الإصلاح والحركات الجهادية التي صيغت الواحدة تلو الأخرى.

لم يكن يعوزها الأمة الفكر ولا الإيمان ولا الفدائية، ولكن، وببساطة تامة، كان يعوزها السلاح.

لقد قامت حركات المقاومة كالسنوسية والمهدية كرد فعل ضد الاستعمار، وكان عليها أن تنوء بعبء الفارق الكبير في التسليح. وفضلاً عن زخم الاندفاع الاستراتيجي للقوى الغالبة ورغبتها الأكيدة - المبطنة بالبعد الصليبي - في احتواء العالم الإسلامي، وعدم إتاحة أية فرصة لاستعادته أيما قدر من الحيوية والنمو والاستقلال تحت مظلة الإسلام الذي تأكد للغرب أنه العقبة الأشد صلابة في مواجهة الخصم.

ثم إن أية حركة في التاريخ لا تشكل - ابتداء - وفق شروط موضوعية، وإنما تجيء كرد فعل لحالة تاريخية، تعاني كثيرًا من عناصر الخلل ونقاط التخلف التي تكون بمثابة المقتل الذي تغوص فيه سكين الغالب.

باختصار شديد، إننا محملون بأثقال التاريخ وتراكم أخطاء الأجداد التي تمحورت حول خطيئة عدم الاستماع جيدًا لنداءات القرآن والسنة وما ينطويان عليه من كشف وإضاءة لقوانين الحركة التاريخية. وعندما استيقظنا

وبدأنا فاعليتنا في مواجهة تفوق الخصم، كنا قد غيبنا الدين في معظم مساحات حياتنا، فأصبح الفعل لا برنامج له وضاعت البؤرة التي تستقطب الأفعال، ففقدت قدرتها على التأثير. وصدق الله العظيم القائل في محكم كتابه: ﴿أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا؟ قل: هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير﴾ (آل عمران: ١٦٥).

في ضوء ما تقدم، ومن أجل تجاوز المنهج التفكيكي في دراسة حضارة الإسلام، يمكن اعتماد السياقات التالية موزعة على سنوات الدراسة الجامعية الأربع، دون الدخول في تفاصيل ومفردات كل سياق، وهي مسائل تمت الإشارة إلى بعضها عبر هذه المحاضرة، ويمكن استقصاؤها فيما بعد عندما تدخل المحاولة دور التنفيذ.

السنة الأولى: أصول الحضارة الإسلامية: التأسيسات الإسلامية للفعل الحضاري في القرآن الكريم والسنة النبوية، والتطبيقات التاريخية لعصري الرسالة والراشدين.

السنة الثانية: نمو الحضارة الإسلامية: المعطيات والوظائف والخصائص.

السنة الثالثة: تدهور وانحلال الحضارة الإسلامية: العوامل الداخلية والخارجية.

السنة الرابعة: واقع الحضارة الإسلامية ومستقبلها: قبالة تحديات التكنولوجيا، والتفوق الغربي والنظريات الأكثر حداثة في تفسير التاريخ، والنظام العالمي الجديد، ومقومات المشروع الحضاري البديل، واحتمالات المشاركة العالمية في المصير.

صدر حديثا عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

## العطاء الفكري
## لأبي الوليد بن رشد



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

العطاء الفكري
لأبي الوليد بن رشد
حلقة دراسية

تحرير: د. فتحي ملكاوي
د. عزمي طه السيد
380 ص
الطبعة الأولى 1420هـ/1999م

- هل ثمة ما يلزم أن يتعلمه المثقف المسلم المعاصر عن ابن رشد، بعد ثمانية قرون من وفاته؟
- ما جوانب التميّز في العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد؟ وما القيمة العلمية لفصل المقال، وتهافت التهافت، وبداية المجتهد؟
- لماذا تعرض ابن رشد لكثير من التشويه والقراءة غير المنصفة لجهوده ومواقفه وعطائه الفكري؟ ومن هم الذين مارسوا هذا التشويه في السابق؟ ومن هم الذين مازالوا يمارسون هذا التشويه حتى اليوم؟
- كيف تفيدنا دراستنا لابن رشد في فهم بعض جوانب الإشكال والقلق في تاريخ الفكر الإسلامي؟
- ما سر اهتمام الغرب بابن رشد؟ ومن هم الرشديون اللاتين في أوربا، وما علاقتهم بابن رشد؟
- ما علاقة مفهوم مقصد الشارع ومفهوم قانون التأويل عند ابن رشد، بمشروعه الفكري التجديدي الإصلاحي؟
- هل يملك الخطاب الرشدي مشروعية في الفكر الإسلامي المعاصر؟
- إذا أردت الإجابة عن هذه الأسئلة، فاقرأ هذا الكتاب، واقرأ فيه أيضاً ملخصات لخمسين كتاباً من كتب ابن رشد وما كتب عنه.

# تجديد الخطاب بإعمال العقل "نحو رؤية تكاملية"

**قراءة في كتاب: اعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية**
**المؤلف: الدكتور لؤي صافي**
**الناشر: دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٨**

**رضوان زيادة***

يكاد يصبح الحديث اليوم في العقل وعنه، المحور المركزي في المشهد الثقافي العربي، فإذا كان الكلام في فترة سابقة قد تركز في التراث ومسائله وقضاياه (على نحو التراث والعصر، التراث والآخر، نحن والتراث) وضرورة تجديده (حسن حنفي، من التراث إلى الثورة)، فإن العقل ومفهومه (عبد الله العروي، مفهوم العقل)، وإشكالياته (جورج طرابيشي، نظرية العقل، وإشكاليات العقل العربي)، وما يتفرع عن ذلك من قضايا نقده (مشروع محمد عابد الجابري الشهير في نقد العقل العربي، ومعرفة بناه التكوينية (تكوين العقل العربي) وتحليل لأوليات تشكله، وطريقة توظيفه لخطابه (بنية العقل العربي)، ثم إبراز محددات الممارسة السياسية العربية وتجلياتها الحديثة في (العقل السياسي العربي) وأخيرًا دراسته التي لما تتم بعد - نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية (نقد العقل الأخلاقي العربي) وقد أثار مشروع الجابري هذا ردودًا متعددة تراوحت بين التأييد والنقد كما لدى جورج طرابيشي في مشروعه المضاد (نقد نقد العقل العربي)، وقد سبق ذكره، وطه عبد الرحمن (تجديد المنهج في تقويم التراث) وبرهان غليون (اغتيال العقل)، وغيرهم كثيرون، ومن الذين مارسوا

---

* طبيب أسنان وباحث مهتم بقضايا التجديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، سورية.

النقد أيضًا، ولكن في جبهة أخرى، إذا صح التعبير، محمد أركون في نقد العقل الإسلامي - صدر بالفرنسية تحت هذا العنوان - أما بالعربية فقد ترجم إلى (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) وصدر له كتابٌ مؤخرًا ضمن سلسلة قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)) وتحريره (حسب عنوان كتاب ظهر مؤخرًا لسامر إسلامبولي (تحرير العقل من النقل)، والدور نفسه أحب عبد الجواد ياسين لكتابه (السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ) أن يلعبه ولكن بلغة علمية - أي تنحت اصطلاحها من نفس الاختصاص، وبدراسة شبه متكاملة افتقدها كتاب إسلامبولي السابق الذكر). وتجديده (طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل) وكما رغب لؤي صافي أن يعنون إحدى دراساته التي اقتطعها من كتابه (إعمال العقل) - الذي سنعمد إلى مناقشته هنا - ونشرها في مجلة (المستقبل العربي) تحت عنوان (العقل والتجديد).

كل هذه الكتب وغيرها مما لم نذكره - كونه لا يشكل محور حديثنا في هذا المقال - تؤكد أن العقل أصبح محط اهتمام الفكر العربي والإسلامي بمختلف تياراته وتلويناته.

غير أن هذا الاهتمام المطرد يثير التساؤل عن كونه حاجة أصلية يتطلبها الواقع العربي والإسلامي، أم أنه رؤية للسياق الغربي في مرآة عصر الأنوار، وما احتله العقل ورفع شعار العقلانية من دور مركزي في نهضته الغرب الحديث.

والسؤال الآخر الذي يثار أمام تزايد هذه الدراسات وتكاثرها، يتركز في التشكيك في أهمية هذه البحوث التي تتجاهل الأزمة الحقيقة لمجتمعاتنا، التي هي أزمة غياب الديمقراطية لدى البعض؛ أي أنها أزمة اجتماع سياسي، ولدى البعض الآخر تكمن الأزمة في التوسع الإمبريالي للآخر الغربي وتداخله في اجتماعنا وتدخله في سياساتنا، أما الباقي فيفرض الأزمة في النظم البطريركية - الأبوية العربية، ابتداءً من الأسرة التي انبنت على هذه التربية وانتهاءً برأس الهرم السلطوي، فالتخلف حسب ما تنطق به هذه النظرية يتمحور في طبيعة التربية

العربية القائمة على أساس تراتبي فوقي، مما يؤهب لظهور سلطة أبوية علوية. هذه الاختلافات في تشخيص الواقع العربي المأزوم ولد بطبيعة الحال اختلافات في الرؤى والحلول بحسب النظرة أو الرؤية التي يتم من خلالها رؤية هذا الواقع.

وبناء على ذلك يتم تصنيف الكتابات السابقة (أي التي تبحث في العقل ومفهومه) ضمن التيار الثقافي الذي هو بحكم تكوينه نخبوي، إضافة إلى إنه ينظر إلى التاريخ كمسار تطور فكري، ويشخص أزمة الواقع العربي على أنها أزمة فكرية متعينة بهذا العقل العربي الذي انطفأت فاعليته وغاب عن مسرح التغيرات والتحولات. هذا ما يبدأ به لؤي صافي كتابه السابق الذكر (إن الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التي تتابع اليوم على أمتنا هي في جوهرها أزمة عقل مستقيل، تصلبت منهجيات تفكيره وفقد القدرة على الفعل والتأثير) ولكن هذا العقل المستقيل تشخيص للعقل العربي بكل تياراته وفئاته، فالعقل التراثي انكفأ على ذاته، وفقد الصلة بموضوعه، والعقل الوضعي انبتَّ من جذوره وانفك عن فلكه.

إن ما يهتم به لؤي صافي في توصيل الخطاب إليه هو ذلك المسلم الذي يعيش هذا العصر ويمر بتحولاته، إذ إن عقله اليوم يعاني، من تخمة فكرية ناجمة عن تراكمات معرفية، تنتمي إلى ثقافات متغايرة وعصور متباينة تجمعت ضمن الفضاء العقلي دون ترتيب أو انتظام، هذه الفوضى التي يعيشها تتجلى في تعايشه مع منظومات معرفية متناقضة، ومنهجيات علمية متعارضة، جنبًا إلى جنب في ضميره ووجدانه.

فهو يتعامل مع الوحي وفق منظمة فكرية في دائرة تصوراته الغيبية وقيمه الأخلاقية وممارساته الشخصية، يعود ليحتكم في ممارساته الاجتماعية وعلاقاته الاقتصادية والمالية إلى منظومة فكرية صدرت عن تصورات ومناعات وقيم مغايرة، والنتيجة هي تمزق في وعي الفرد يؤدي إلى تناقضات في سلوك الفرد واضطراب في مسيرة المجتمع.

وعندما يحاول ذلك المسلم أن يحقق اتساقًا داخليًا مع نفسه بأن يلتزم بإحدى المنظومتين، فإنه يواجه نوعًا آخر من التمزق، عندما يتبين له أن

السعي إلى تأكيد الهوية والالتزام بالمنظومة التراثية يتم على حساب التخلي عن الحيوية والفاعلية، في حين يؤدي تحقيق الفاعلية بالتزام المنظومة العلمانية إلى عدمية تصورية وقيمية، واستلاب فكري وثقافي.

وفق هذا التشخيص المعرفي للأزمة العربية والإسلامية الراهنة يعتبر الدكتور صافي أن التجديد الثقافي والتغيير يرتبط ارتباطًا مباشرًا بإعادة النظر في مصداقية المبادئ أو الأحكام العقلية المكتسبة، وذلك بإعمال مبادئ العقل الفطرية فيها؛ لاكتشاف مواضع الخلل والتناقض الداخلي من جهة، ومقارنة الأحكام الموروثة من خبرات ونظرات السابقين بأحكام متولدة عن رؤية أصيلة للواقع الكلي، رؤية تنطلق من الواقع المكاني والزماني للناظر والمنظّر.

تلك الرؤية في التجديد والتغيير ناتجة عن تقسيم صافي للعقل البشري إلى نوعين أو بالأحرى أن العقل النظري يتألف من قسمين من المعارف:

- معارف قبلية فطرية سابقة على الخبرة والتجربة وموجهة لها، تحول دون التناقض الداخلي للفكر، وتمكنه من فرز المعطيات الحسية إلى مجموعة من المفاهيم الأولية ومن ثم تركيبها وفق مفاهيم مجردة.
- ومعارف مكتسبة من التجارب الحسية والتأملات النظرية والخبرات العملية، وتتكون من تأكيدات أو قناعات:

١ - عملية تكتسب من الخبرة والتجربة العمليتين.

٢ - قيمة تكتسب من المبادئ المستجدة من الوحي، والقواعد المستخلصة من التجارب.

٣ - غيبية تكتسب من خلال تفسير نصوص الوحي أو رفضها أو تأويلها.

تلك الخارطة التي يتألف منها العقل النظري أو العقل بصورته الأولية تختلف وتتغير من خلال تأثراتها وتأثيراتها في المتن الاجتماعي الذي يسايره هذا العقل، ولذلك نشأ لدينا عقلان كما ذكرنا عقل قرآني وعقل وضعي، وكلا العقلين يعيش الآن في أزمة يجب التفكير والعمل على إخراجهما منها.

إن د. صافي يرفض بداية مصادرتين أساسيتين سادتا في التفكير العربي المعاصر:

الأولى هي أن العقل العربي المعاصر يتكون في عصر التدوين كما تنطق بذلك دراسات الجابري في نقد العقل العربي، فلؤي صافي يعتبر أن هذا العقل لم يتكون في عصر التدوين ولكنه امتداد للعقل الذي أفرزته ثقافة الانحطاط في القرون المتأخرة، ونتاج لجهود المؤسسات التعليمية والتثقيفية التي ارتأت أن تعيد بناء العقل العربي المعاصر عبر عمليات استرجاع غير منهجي للتراث العربي الإسلامي، واستعارة غير نقدية للثقافة الغربية السائدة، وهذا ينقلنا بدوره إلى المصادرة التالية التي يرغب لؤي صافي في نقدها وتتعلق بالدعوة إلى تقمص العقل الوضعي الغربي، إنها دعوة – في رأيه – تتجاهل أن العقل الغربي لا يقتصر في محتواه على أحكام تجريبية، بل ينطلق من مجموعة أحكام متعالية تشكل رؤاه الكلية للوجود، كما أن هذه الدعوة دعوة لتقمص العقل الغربي لحظة أفوله وذبوله، فالعقل الذي صنع الحضارة الغربية الحديثة ليس العقل الهلامي المفتقد للمبادئ العلوية والقيمية الثابتة، والمستعد للتشكيل وفق الإناء الذي يوضع فيه، لكنه العقل الواثق بذاته ومبادئه، المتوثب إلى إعادة تشكيل واقعه الاجتماعي وفق مبادئ كلية.

وإذا اتفقت بداية مع رفضه لاعتبار عصر التدوين مرجعية للعقل العربي كما افترض الجابري، فإنني في شك من اتخاذ ثقافة الانحطاط في القرون المتأخرة نقطة بداية يتأسس عليها العقل العربي، رغم أني أعتبر أن الحفر المعرفي في هذه الثقافة ربما يكون مفيدًا لنا أكثر في كشف المخبوء أو المسكوت عنه في هذا العقل، وفي معرفة آليات بنيانه وطريقة توظيفه لمعارفه، من الحفر في القرن الثالث أو الرابع الهجريين، إلا أن اتخاذ عصر التدوين كمرجعية تأسسية إنما يتم كآلية إجرائية؛ بقصد تسهيل عملية الضبط والتحديد، غير أن الجابري يعتبر عصر التدوين مفهومًا ناجزًا يكفي تحليل بناه المعرفية واللاشعورية لكشف آليات إنتاج المعرفة، وهذا ما أوقعه في اختلالات منهجية متعددة أهمها يتمحور حول التغاير الزمني في الابتعاد والاقتراب من عصر التدوين، إذ إن

ذلك يتساوى تمامًا عند الجابري دون أن يلاحظ أن عصر التدوين، لأن ذلك يتساوى تمامًا عند الجابري دون أن يلاحظ أن عصر التدوين نفسه لم يشهد ذلك الاكتمال المنهجي، وأن العصور اللاحقة والتالية عليه مارست تأثيرها على العقل العربي بصورة أشد من عصر التدوين نفسه ولاسيما عصور الانحطاط.

وبعد أن عرض لؤي صافي لإشكالية العقل ومفهومه في الفكر العربي، والقضايا التي تتفرع عن ذلك انتقل إلى الإشكالية الأزلية - إذا جاز لنا التعبير- وهي إشكالية تعارض العقل والنقل وأزليتها لتنبع فقط من كونها ارتبطت مع نزول النص، وألقت بظلالها على معظم علوم التراث الإسلامي، ذلك بأنّ جميع مظاهر الاختلافات في هذا التراث كالموقف من اللغة هل هي توقيفية أم وضعية تَوَاطَأَ على وضعها البشر، والموقف من التراث اليوناني إلى غير ذلك، كل ذلك ليس إلا مظاهر على هامش الإشكالية الرئيسية، إن الدكتور صافي يَعُدُّ أن هذه الإشكالية تولدت نتيجةً للصراع الفكري بين الاتجاه الحشوي والاتجاه الكلامي، فالتعارض بين العقل والنقل هو تعارض بين عقلين أو منظومتين متباينتين من الأحكام، ثم تم تطويرها انطلاقًا من منهجيتين معرفيتين مختلفتين، واعتمادًا على بنيتين معرفيتين متغايرتين، عقل تراثي مكبل بالقرائن اللفظية للنصوص والدلالات التاريخية للألفاظ، وعقل تكاملي يفهم النص ضمن سياقه الخطابي والحالي، ويسعى إلى تحديد مقاصده الكلية، وربطها بالمقاصد العامة للخطاب، فهذه الإشكالية لم تنبع أصلاً من داخل العقل الإسلامي الذي تشكل بتاثير الخطاب القرآني، ولكنها طرأت نتيجة لتأثر الفكر الإسلامي بالعقل الإغريقي الثاوي في الفلسفات الإغريقية، ومع نقل هذه الإشكالية إلى الحقل الإسلامي أي إلى مجال تداولي آخر مختلف بمرجعيته ومنظومته فمن الطبيعي أن ينشأ تياران أحدهما يتبنى هذه المقولة ويعمل على تأكيدها وترسيخها ضمن حقله، والآخر سيشكل رد الفعل على هذه المقولة نفسها.

لذلك فإصرار ابن تيمية على إخضاع العقلي إلى حكم النقلي يرجع إلى رغبةٍ قوية في التصدي للعقلانية الكلامية التي يمثلها الرازي والغزالي والجويني

وغيرهم من أعلام المتكلمين، فالفكر الإسلامي في مرحلة نقدية في القرنين الخامس والسادس الهجريين استطاع أن يطوّر تصورًا دقيقًا للعقل تجاوز الأطروحات الإغريقية المنبنية على نظرية الفيض، كما نجد في رسالة ما بعد الطبيعة لابن رشد، لكنه وقف عاجزًا عن تجاوز إشكالية تعارض العقل والنقل كما تجلى واضحًا في كتاب درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية.

لقد استعار الفلاسفة المسلمون الأوائل كثيرًا من مضامين الفكر الإغريقي في تطوير نظريتي الوجود والمعرفة بعد إدخال تعديلات طفيفة؛ لتقريبها إلى الرؤية الإسلامية للوجود، رغم أن علماء الكلام قد تصدوا لمقولات الفلاسفة وإبراز تهافت أطروحاتهم، إلا أنهم تأثروا بالكثير من هذه الأطروحات.

بعد ذلك الطرح التاريخي لإشكالية تعارض العقل والنقل، يحاول الدكتور صافي فضَّ الإشكال عن طريق تفكيك أحكام العقل ومعارف الوجود.

فلما كان العقل مؤلفًا من نوعين من المعارف كما ذكرنا، فإن التعارض بين أحكام الوحي وأحكام العقل الفطري غير ممكن؛ نظرًا لخلو العقل الفطري من الأحكام المضمونية، واقتصاره على الأحكام الإجرائية، فلا يملك أن يقضي بصدق أحكام مضمونية منفردة أو كذبها، لكنه قادر على الطعن في مصداقية منظومة من الأحكام من خلال إظهار تناقضها الداخلي، فلا يملك العقل الفطري أن يعارض حكم القرآن بخلق الإنسان من طين، لكن إذا نفي التعارض بين الوحي والعقل الفطري، فهل من الممكن أن ينشأ تعارض بين الوحي والعقل المكتسب؟ هنا يعمد صافي إلى تحليل مكونات المعارف على اعتبارها أنها تتألف من ثلاثة مستويات من الوجود:

- الوجود الكلي المغيب.
- الوجود الطبيعي المشاهد.
- الوجود الإنساني المعيش.

لكن الأحكام القرآنية ليست ناجزة، بل ثاوية في النص المنزل، وتحتاج إلى إعمال العقل والنظر قبل استخراجها. ولما كان الوحي مصدرًا معرفيًا يستمد العقل مضمونه منه، فإن قيام تعارض مباشر بين آيات الكتاب والعقل

المكتسب ممتنع أيضًا، فمشكلة تعارض العقل والنقل لا تنبع من رفض عقلي مباشر لنصوص منقولة، بل تتعلق أيضًا في دائرة الأحكام المتعالية والقيمية ذلك بأنّ النظر في الواقع المشهود لا يمكن أن يولد أحكامًا متعلقة أو قيمية دون هداية الوحي ذاته، لأنه يمثل المصدر الرئيس لمثل هذه الأحكام، فإمكان التعارض قائم في دائرة الأحكام التجريبية وحدها.

غير أن فض الإشكال وحده لا يكفي؛ إذ لابد من محاولة الوصول إلى اليقين المعرفي الذي لا يتأتى إلا من خلال تطور منظومة من الأحكام الكلية اليقينية المتحصلة من خلال نظر واستدلال عقليين في مصدري المعرفة الرئيسيين: الوحي والواقع، بمعنى أن الأحكام الكلية هذه تتولد نتيجةً لتواطؤ الأحكام الجزئية المستقراة من مفردات الوحي وتمظهرات الواقع.

فحقيقة تعارض العقل والنقل تكمن في التعارض بين نصوص جزئية ومجموعة من المبادئ الكلية، ومِن ثَمَّ فإن النظر العملي يقتضي إلحاق الجزئي بقاعدة كلية، فإن تعذر نظرنا في إمكان تعديل القاعدة الكلية لدفع التعارض بين الكلي والجزئي، فلا مفر من التوقف في اعتبار الجزئي واستمرار العمل بالكلي؛ أي التوقف في النص، واعتماد منظومة القواعد الكلية التي تشكل البنية الداخلية لعقل الناظر في النص.

فتحويل إشكالية التعارض إلى علاقة بين جزئي نقلي يعاد تأويله في مقابل كلي عقلي، أو كلي عقلي يعمد إلى تعديله للإحاطة بالجزئي النقلي تفترض أن العقل الناظر تشكل بتأثير دلالات الوحي، ومعزل عن أي تأثيرات أخرى وهنا تأتي ضرورة تحديد المنهجية التكاملية التي انطوى عليها العقل التكاملي، ومن ثم تطويرها لتستوعب التطورات المعرفية التي طرأت خلال فترة غيابه الطويلة.

إننا نجد أن الدكتور صافي قد أقرّ بوجود هذه الإشكالية وضرورة حلّها أو فك ترابطاتها، ومِن ثَمَّ فهو لم يعمد إلى إنكار وجودها بغية تغييبها أو القفز من فوقها كما يحلو للكثيرين، لكنه اعتبر أن هذه الإشكالية طارئة على الفكر الإسلامي من خلال تأثره بالتراث اليوناني وغير أصيلة فيه أو ناشئة لديه من خلال تطور سياقه الخاص، ثم عمد إلى حلها عن طريق تفكيك كل من طرفي

الإشكالية، بحيث تحولت إلى إشكالية مركبة ذات مستويات متعددة ونقاط التماس ليست ناتجة بالضرورة عن التصادم وإنما نتيجة الاحتكاك الطارئ، وهكذا فإن حل الإشكالية يتم دائمًا على حساب أحد الطرفين وذلك أنه في أثناء نقاط التماس يجب أن يتم تغييب أحد الطرفين ليحضر الآخر لأن اجتماعهما معًا سيولد حتمًا الإشكال، وهكذا أعدنا الإشكالية نفسها ولكن بصياغة أخرى مختلفة، دون أن ندرك الجدلية القائمة بين الطرفين والعلاقة الارتباطية المتولدة بينهما، فالصيرورة التاريخية المتن الاجتماعي يفرضان نوعًا من التحولية في هذه الإشكالية، فهي ناتجة إثر توقف أحد الطرفين عن إدراك تحولات الطرف الآخر، فالنص من طرف، والنص هنا يكون حاضرًا دومًا بعيون قارئيه، والعقل من طرف آخر المكون من معارف عصره المختلفة يشكلان طرفين للإشكالية متكاملين عندما يعملان معًا، لكنهما سيصطدمان وسينشأ بينهما التناقض عندما يتوقف أحدهما عن النظر والعمل.

وهذا ما يدخلنا مباشرةً في الفصل الذي يحمل عنوان الكتاب، إذ يبدأ المؤلف بتمهيد يدخله مباشرةً في صلب الموضوع الذي يود طرحه ومناقشته، إنه يقرر أن جهده يتعلق بوضع العلاقة بين الكتاب والسنة موضعها الطبيعي بحيث يكون الكتاب هو الأصل الثابت، وتكون السنة تابعة في مقاصدها وأحكامها لمقاصد القرآن الكريم وأحكامه، وبحيث يعود الكتاب قاضيًا على السنة بدلاً من اعتبار "السنة قاضية على الكتاب"، لتحقيق ذلك يصطلح المؤلف مصطلح "الرؤية القرآنية" يعبر به عن ضرورة فهم الحديث وتحديد موقعه في بناء المفاهيم والأحكام الإسلامية برده إلى "الرؤية القرآنية" التي ولدته، أي إلى جملة المبادئ العامة والقواعد الكلية المستمدة من كتاب ا لله العظيم، والمنتظمة وفق نسق يربط الفروع بالأصول ويقدم الأولي على الثانوي مع فقه أفعال الرسول ﷺ ومقاصدها. إن المؤلف يَعُدُّ غيابَ "الرؤية القرآنية" هو أس المشكلات التي تواجه الفكر والفقه الإسلاميين المعاصرين، فالفقيه والمفكر المعاصر لا ينطلق من رؤية قرآنية على الرغم من اعتماده على آيات القرآن المبين واستناد تأكيداته إلى السنة.

إنه يرى أن الدعوى بتماثل النص القرآني والحديث المروي شديدة الاضطراب، ذلك بأن هناك تحفظًا إزاء جعل السنة مصدرًا مماثلاً للكتاب

يتعلق بعدم خضوع نصوص الحديث للحفظ كما هو حال النص القرآني، دون التشكيك بحجية السنة، وإمكان اعتماد الحديث لتقييد مطلق القرآن وتخصيص عامه.

فالسنة التي يطلق عليها المؤلف "الحكمة" هي مجموعة المبادئ المحددة "للرؤية القرآنية" التي تجلت في ممارسات الرسول – عليه السلام – ومواقفه العملية، لذلك يجب الامتناع عن تحديد "الحكمة" بآحاد النصوص المروية عن رسول الله كما فعل الشافعي، الذي كرس الحديث مصدرًا مرجعيًا موازيًا للقرآن وحاكمًا عليه وذلك لأنه استنبط معنى الحكمة من قول من رضيه من أهل العلم، إضافةً إلى أنه أصر على منع نسخ السنة بالقرآن، رغم ذلك، فإن الشافعي نفسه في كتابه **الأم** يذكر لمحات من الرؤية القرآنية وذلك عندما يقدم القياس على حديث الآحاد، ويضعف الأحاديث المرسلة، وذلك ناتج عن اختلاطه بشيوخ وأساتذة يرون أن السنة تبع للكتاب، كمالك بن أنس وغيره، غير أن هذه "الرؤية القرآنية" ما لبثت أن تراجعت حتى كادت تختفي عند القاعدة العريضة من الفقهاء في عصرنا هذا، ومع تراجع هذه الرؤية برزت "المنهجية النصوصية" التي اعتمدت على تقديم نص وتأخير آخر، معولة بالدرجة الأولى على نصوص الحديث، إن هذه المنهجية تقوم على تحكيم نصوص مروية عن الرسول ﷺ فيما استجد من أحداث، وتقديم الحديث الظني على القياس على حكم قرآني قطعي. ولقد أدى ذيوع هذه "المنهجية النصوصية" إلى توقف إعمال العقل في النص، وتراجع الاجتهاد، وتقليد السلف دون فقهٍ "للرؤية القرآنية" التي حركتهم ودفعتهم للفعل والترك، والتحذير من الاجتهاد وإعمال الرأي.

إن المشكلات التي أثارتها هذه المنهجية لا تتعلق بفقه العبادات وإنما تتركز في دائرة فقه المعاملات وفقه الأحكام السلطانية ودائرة التصور الكلي المرتبط بالأبحاث الكلامية، أي في قضايا العلاقات التجارية والاقتصادية والسياسية ومسائل تحديد البنية الأساسية للوجود الطبيعي والاجتماعي والتاريخي للإنسان، وإن تحرير العقل المسلم من هذه المنهجية، وربطه بالرؤية القرآنية شرط ضروري لتحقيق ارتقاء علمي ونهضة عمرانية، وهذا بدوره يتطلب تحديد الأسس المنهجية لاسترجاع "الرؤية القرآنية".

إن أولى هذه الأسس يقوم على ضرورة ربط النصوص بعضها ببعض، واعتماد قاعدة أو مجموعة من القواعد الكلية، ثم استنباطها من خلال تواطؤ مختلف الآيات والأحاديث الواردة في المعنى؛ أي باستقراء المعاني وإدراجها ضمن مفاهيم كلية وقواعد عامة.

إضافة إلى ذلك يجب التأكيد على أن القياس المؤدي إلى تعدية الحكم من أصل إلى فرع لا يصح تطبيقه على آحاد النصوص، بل يلزم النظر إلى هاتين العمليتين على أنهما جزء من منهجية علمية ترمي إلى الانتقال من النظر الجزئي إلى النظر الكلي من خلال اعتبار جميع النصوص المتعلقة بالموضوع المدروس؛ بغية الوصول إلى "القواعد القياسية" التي تتعلق بـ:

- تحديد النصوص.
- تعليل النصوص.
- استقراء المعاني الكلية.
- عرض نصوص السنة على القواعد.

وإن تأخير اعتبار السنة عن القرآن في منهجية "القواعد القياسية" السابقة الذكر تأخير مقصود ومطلوب للحفاظ على أولوية الفهم المتولد من النظر في آيات الكتاب.

إن هذه المنهجية - بحسب رأي المؤلف - تستوعب طرائق التحليل النصي التي طوّرها علماؤنا الأقدمون من جهة، وتخلصنا من الطبيعة التجزيئية التي حكمت كثيرًا من اجتهاداتهم، وتمكننا من دراسة النصوص دراسة مضطردة، وربطها بالواقع الاجتماعي المتجدد، غير أنه يجب الانتباه إلى أن "منهجية القواعد القياسية" تهدف إلى إرشاد العقل وتوجيهه إلى جهده الرامي إلى استنباط الأحكام والمفاهيم من نصوص الوحي، لذلك فهي لا تهدف إلى استبدال التفكير العقلي الخلاق بآليات صماء يمكن أن تتبع دون جهد واجتهاد، ذلك أن تفهم مقاصد الوحي ومراميه لتوظيفها في خدمة الحياة بمختلف مناهجها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إلى جانب المناحي التعبدية لن يتم بدون إعمال العقل في النص.

إن المؤلف يرمي من طرح هذه الرؤية التكاملية إلى فهم الوجود بمختلف أبعاده، وتوظيف الإمكانات الذهنية للعقل الإنساني بكاملها؛ بغية إبراز أهمية التكامل المعرفي بين المعارف الثاوية في النص المنزل والمعارف الكامنة في الواقع المشهود، ذلك بأن النظم الوجودية الثلاثة، نظام الخطاب ونظام الطبيعة ونظام المجتمع، نظم مترابطة ومتداخلة، وهذا الترابط والتداخل مصدر رئيسي من مصادر التعقيد الذي يجعل إدراك العقل للمكونات الوجودية المختلفة ثم ربط بعضها ببعض مهمة دقيقة وصعبة.

لكن طرح هذه "الرؤية التكاملية" ضروري للتخلص من "منهجية الوضعية المنطقية" و"المنهجية الإسقاطية"، "المنهجية الوضعية المنطقية" التي تصر على تجاهل البعد الروحي للظواهر الإنسانية والبعد التاريخي للمؤسسات والنماذج الاجتماعية، مما يدفع إلى القول بأن هذا الموقف ينطوي على موقف استراتيجي يطمح إلى الاحتفاظ بالموقع المهيمن للمجتمع الغربي بالقياس إلى المجتمعات الإنسانية الأخرى، وقطع الطريق على الجهود الرامية إلى تطوير بدائل حضارية وأشكال اجتماعية مغايرة، أما "المنهجية الإسقاطية" كما مارسها أصحاب الأدبيات الإسلامية كسيد قطب وغيره فإنها تمتاز بتجاهل البنية التفصيلية للمجتمع والتاريخ، وإسقاط التصورات الذاتية للمفكر والقيم التي آمن بها والتوجه النظري الذي اقتنع به على الواقع الاجتماعي والتاريخي، فالمفكر الإسقاطي يعمد إلى بناء منظومته الاجتماعية اعتمادًا على طرائق استنتاجية في البحث، ويكتفي باستقراءات بسيطة للواقع الاجتماعي.

إن المؤلف يؤمل من طرح "المنهج التكاملي" المبني على "الرؤية القرآنية" والمستند إلى "منهجية القواعد القياسية" إلى استبدال المنهجيتين السابقتين اللتين وقعتا في مآزق متعددة وخلّفا وراءَهما آثارًا وأزمات مختلفة على كافة الصعد السياسية والاجتماعية والثقافية. فالخروج من الأزمة يتطلب تجديدًا في الخطاب، وهذا التجديد لا يأتي بدون إعمال العقل وتفعيل قدراته على أن يكون مبينًا وفق منهجية تكاملية تعيد وصل ما انفصل، وتخرج العقل العربي الإسلامي المعاصر من سباته الذي طال قرونًا.

إن هذا الكتاب وبما يملكه من جرأة نقدية يحسد عليها كاتبها، إضافة إلى جلاء الفكرة وتبلورها في ذهن الكاتب قبل أن يخرج بها إلى عالم النشر، إضافةً إلى تمكنه من الآليات المنطقية الحديثة التي ساعدته في تحليل وتفكيك المعطيات الأولية ثم إعادة بنائها وفق ما ينسجم مع رؤيته التكاملية، كل هذه ميزات تجعل كتاب "**إعمال العقل**" من الكتب النادرة التي تشاغل عقل القارئ وتستحثه على طرح الأسئلة الدفينة ليخرج بها إلى فضائها الأوسع والأرحب.

صدر حديثاً

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

(سلسلة الرسائل الجامعية – 33)

# الحقوق والحريات السياسية
## في الشريعة الإسلامية

د. رحيل غرايبة

يعالج هذا الكتاب جانباً هاماً من القضايا التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر، وهي الحقوق والحريات السياسية وموقف التشريع الإسلامي منها. وقد جمع المؤلف من التراث الإسلامي ما وفّى الموضوع حقه، ثم عرضه في صورة مقارنة، مع الإشارة إلى ما يتطلع إليه المسلمون في عصرنا هذا من حلول للمشكلات العملية التي يواجهونها، كما أنه عرض لآراء المفكرين المسلمين المحدثين حول قضايا الحرية، وهي غاية في الدقة والتشابك والتداخل، إلا أنه أجاد عرضها، واستوفى الآراء فيها، ورجح منها ما يحقق مصلحة المسلمين، وبيّن أن للإسلام نظرية متكاملة في الحقوق والحريات وأن للقضاء مكاناً معتبراً فيها، كما أن للرأي العام أهميته وتأثيره في اتخاذ القرار وقد بسط الرأي في هذه القضايا واستوفاها شكلاً وموضوعاً.

# الشهود الفكري مقدمة للشهود الحضاري

**قراءة في كتاب: الشهود الحضاري للأمة المسلمة**
**المؤلف: الدكتور عبد المجيد عمر النجار**
**دار الغرب الإسلامي، بيروت،١٩٩٩، ثلاثة أجزاء مجموع صفحاتها ما يقارب ٨٠٠ صفحة.**

**محمد بن حامد الأحمري***

لا يمكن أن نكتفي بهذا المقال الصغير إن أردنا أن نقف مع المفكر المجيد الدكتور عبد المجيد بن عمر النجار في حوار وقبول ورد لما أورده في كتابه الكبير المهم: "الشهود الحضاري للأمة الإسلامية". لأنه جال ميادين متعددة في الفكر والتاريخ والعقائد وفلسفة النهوض، ووضع خلاصات منها ما يستحق المراجعة والنقاش، وأكثرها مما هو جدير بالإشادة والنشر. ولا شك في أن قارئًا صبورًا سوف يستمتع بهذه الأسفار الثلاثة؛ غير أن الحجم وبقايا من أسلوب الكلاميين القدماء ، وفلاسفة الحضارة المعاصرين يبقى من عوائق الاستفادة من هذا البحث الشمولي كما يليق به. وليس لنا إلا الوقوف على قضايا سريعة في الكتاب تتناسب مع مقال مجمل عنه، غالبه نقاط للحوار حول بعض موضوعات الكتاب وقضاياه، وملاحظاتنا هنا لا تنقص من قدر الكتاب وأهميته.

---

* رئيس أمناء التجمع الإسلامي لأمريكا الشمالية.

## قضية الكتاب:

أشار المؤلف إلى أن المعهد العالمي للفكر الإسلامي عهد إليه أن يكتب "دراسة عن حركات النهضة الإسلامية التي قامت منذ قرنين ونصف من الزمن هادفة إلى إصلاح أمر الأمة؛ لتتحرر من تخلفها؛ وتستعيد شهودها الحضاري، ولكنها لم توفق في بلوغ ذلك الهدف، فلماذا لم تبلغ تلك الحركات أهدافها، فبقيت المطالب التي قامت من أجلها قائمة جيلا بعد جيل؟"[1] ولكن المؤلف كتب قرابة خمسمائة صفحة مقدمة للدراسة المطلوبة حول فلسفة النهوض، أو سماه في الجزء الأول فقه التحضر الإسلامي، والجزء الثاني: عوامل التحضر الإسلامي، والجزء الثالث: مشاريع الإشهاد الحضاري، وهي الدراسة المطلوبة في بادئ الأمر. وقد كان الجزءان الأول والثاني غنيين بالبحث والمدارسة ومحاولة الاستبصار في الفكر العالمي في جزئه الأول، ثم محاولة متميزة في الجزء الثاني بما تلخصه العناوين بـ: كشف العوائق، رشاد الاعتقاد، سداد الفكر، النفير الحضاري، سلطان الإنجاز.

والكتاب متأثر بالتأصيل الإسلامي الشرعي، ناع على المدارس التي أغفلته، محتفل بالعلماء الذين كان لهم دور في المشاريع، كما أنه في تنظيره في الجزء الثاني ظهر أيضًا متأثرًا بالتوجهات الغربية في بناء المجتمع وصياغة علاقاته، ولاسيما في الجزء الأخير من المجلد الثاني. وقد ساعدته كثيرًا فلسفته التي سطرت بوضوح في الجزء الثاني أن يلاحق الجماعات والأحزاب والمشاريع بملاحظات قيمة، مسترعيًا الانتباه لمواضع النقص. وإن كان هذا الجزء محتاجًا لأن يكون أصغر مما ظهر به.

إن تماسك القضايا الفكرية والمنهجية والعقدية والتاريخية جعل المؤلف يضطر إلى دخول ميادين واسعة من المراجعة والنظر. فكانت مسائل كالسننية وفلسفة التاريخ وقيام الحضارات وسقوطها، ومشكلات الفكر العملي أو المجرد أو الموروث أمورًا لم يستطع الكاتب أن يذهب لمراده قبل أن يقف عليها وقوفًا طويلاً، لم يمكنه وقوفه هذا من أن يستقصي البحث فيها، و لم يوجز

---

[1] ج١ ص ٥.

غايته منها. فأبقى في كل زاوية فراغًا أو سؤالاً يلح بإجابة. والتحدي واجه المؤلف بسبب طموح كبير للاستيعاب صعب البلوغ ومشروع محدد لا بد له من إنجازه.

فالقضايا التي حاول أن يجيب عليها في مقدماته وملاحظاته هي نفسها عمل المشاريع الإصلاحية الإسلامية جملة. ومسألة منها واحدة كانت مشروعًا لأشخاص مثل مالك بن نبي، أو إقبال أو جمع ممن عرض لهم، وهو لا يكتفي بالعرض والنقد، ولكنه يقول الحلول بطريقة التعليق أو النقد في طريقه إلى نقد المشروعات الإسلامية.

يمر الكتاب بمراحل متنوعة من الإجادة والأفكار العميقة، وقد وفق في معظم مناقشاته، ثم يضعف النص أحيانًا ويكرر في السياق أقوالاً سبقه بها غيره مِن دون وعي نقدي بها. أو أنه يستسلم لثقافته السابقة أو مسلمات ماضية، وقد يكون مطلبًا صعبًا أن يفترض في كاتب أن يقنع قارئه دائمًا، أو أن يحوز على إعجاب قارئه الجديد. كما أن الكتاب في حجمه هذا لم يخل من تكرار للفكرة تساق بوجوه متعددة.

## مشكلة التحقيب والتصنيف والتسمية:

يحتاج مؤرخ الفكر أن يحقب ويصنف تصنيفًا فكريًا أو زمنيًا، ليسهل عليه معالجة العدد الهائل من المدارس والأفكار، فيبني حجرات فكرية يجمع في كل واحدة من يراهم متقاربين في التوجه أو الزمان أو المكان، يفصلهم عن غيرهم ويدرسهم ويحقق في التشابه فيما بينهم، ويبين مفارقتهم لمن عداهم. وبدون هذه الفصول والتحقيبات لا يستطيع الدارس أن يتبين معالم هذه المدارس. ولا أن يدلك على التقسيمات الفكرية في هذه المجتمعات.

وقد قسم الكاتب التوجهات الإسلامية إلى ثلاثة أقسام اعتسفها اعتسافًا دون تحقيق للفكرة: فالسلفية والتحررية والإيمانية إنما كانت تقسيمات معتسفة أثر فيها العامل التاريخي في البدء أكثر من العامل الفكري الذي وضعه عنوانًا، ثم اضطره هذا التقسيم أن يعتسف الأفكار والحقائق التاريخية والجغرافية لتنسجم مع تصنيف لا دليل عليه. لقد قسم الكاتب مشاريع الإشهاد الحضاري ومؤسسيها إلى ثلاث مدارس:

## المشروع السلفي: الوهابية، والسنوسية والمهدية

المشروع التحرري الطهطاوي، السير أحمد خان، خير الدين التونسي، الأفغاني، محمد عبده، الكواكبي، ابن باديس. ثم ابن عاشور الذي يأتي ذكره في سياق الحكم المحقق فوق المدارس والمذاهب.

مشروع الإحياء الإيماني الشامل: الإخوان المسلمون، والجماعة الإسلامية في الباكستان.

والاعتراض على تقسيمه من وجوه:

**أولاً**: المؤلف محتاج تاريخيا للبدء بالسلفية محمد بن عبد الوهاب والمهدي والسنوسي، ولكن هل السلفية هي نفسها الجامع بين الوهابيين وبين المهدي في السودان؟ وهل شعار الكتاب والسنة الذي رفعته جل المدارس الإسلامية يكفي جامعًا مانعًا في التعريف؟ ثم يفهم من التحررية أن السلفية ليس فيها لموضوع التحرر مجال، أو هو أضعف من غيره، و لم يكن لها صلة بالغرب، فماذا تقول عن المهدية وموقفها من بريطانيا وقتل جوردون؟ أم كيف يكون محمد عبده تحرريًا مع ما أشار له الكاتب من علاقته بكرومر[٢] وما هو أكثر من مهادنة الغرب؟ وكيف يمكن لابن باديس أن يقرن مع سير أحمد خان في قرن؟ وخان المتغرب كما يشير المؤلف لا يكاد يجمعه جامع مع جبهة الإنقاذ التطور الطبيعي لسلفية ابن باديس و وهابيته، ويمكن لأي موال وفيّ لبريطانيا متحرر من الدين أن يكون ممثلاً لسير أحمد خان. وإذا كان الكاتب يريد وضع أو تحقيب حقبة علمانية داخل البحث أو مستبعدة منه، فلم لم يدخل خان لهذه المدرسة، أو الكواكبي أو قاسم أمين؟

**ثانياً**: ما الذي أوقف السلفية عند هؤلاء الثلاثة؟ وما الذي أوقف التحررية هناك بلا امتداد؟ فكأن السلفية والتحررية لم توجد في مَن بعدهم، و لم القطيعة التي أصر عليها الكاتب بين هذه المدارس؟ فسلفية جبهة الإنقاذ ظاهرة الجذور الفكرية، وسلفية رشيد رضا معلومة، والبنا والمودودي مالذي يجعلهم في دائرة

---

[٢] راجع في هذا الموضوع كتاب محمد محمد حسين الإسلام والحضارة الغربية. وهو من أشد المعارضين لفكر عبده والأفغاني. ولكن أمر علاقته بكرومر جاء في التقارير التي كان يرفعها كرومر لحكومته.

إيمانية واحدة ويقطعهم عن غيرهم؟ ألم يكن التحرر هاجس المودودي؟ والسلفية داخل المعسكر الإيماني مما لا يحتج لدليل. والتحررية فمشروع محمد ابن عبد الوهاب ورشيد رضا والإخوان أقرب للتوجه السلفي، ومشروع المودودي أقرب للمشروع التحرري، ومشروع السنوسية أو المهدية هي أيضًا مشاريع تحررية باعتبار التحرر من الاستعمار. ومشروع المهدي ومحمد بن عبد الوهاب فيه نزعة تحررية تناسب زمانهم. إنما المفهوم الليبرالي عند الطهطاوي وغيره كان مشروع التحرر من الدين. وما النصوص التي نقلها المؤلف عن إعجاب الطهطاوي بالرقص الفرنسي، ثم حياته إنما هي مثال للتحرر من الدين وليس من الغرب. ووصف مشروع الإخوان والجماعة الإسلامية بالمشروع الإيماني يجرده من الألقاب التي وصف بها الآخرين أو على الأقل يميزه عنهم، وقد كان الخطاب السياسي والإيماني حاضرًا في المشروع الإخواني منذ البداية، بقطع النظر عن النتائج. وقد أشار لإعجابه الكبير بمشروعين هما مشروع البنا ومشروع السنوسي.

**ثالثاً**: التحرر من الخرافة ومن الاستعمار كان سمة بارزة في السلفية منه في مَن سماهم بالتحررية، فعبده وخان والطهطاوي، أي مكان لهم من مسألة التحرر السياسي؟ وخان بريطاني الهوى وضد دعاة الاستقلال، وعبده وعلاقاته وموقفه من عرابي - كما في مذكرات محمد عبده نفسه- لا يجعله لائقًا بهذا التصنيف. وقد تضافرت على الكاتب مشكلات التصنيف والتأريخ والتسمية، فهذه التسميات الثلاث جعلته يجمع بين المتناقضات. فتحرير التسميات سوف يجعله قادرًا على تبين الخلاف الكبير بين المدارس.

## أزمة المذهبية:

إن متابعة الكتابات التي ظهرت قديمًا حول كتاب المؤلف عن المهدي بن تومرت - لعلها رسالته للدكتوراه- وموقفه من تلك المناقشات، تجعل القارئ لا يشك قبل قراءة الكتاب أن المؤلف سوف يكون له موقف متحفظ على السلفية، لأسباب عقدية تاريخية، ولأسباب معاصرة خارجة عن موضوع البحث. وللأسف لم يستطع الخلاص من هذا الإرث، فقد حاول - مشكورًا

– في بعض الومضات. غيرَ أنه لم يتعامل مع مصادره بطريقة واحدة، فمرة يكتب من المصادر ومرة من المراجع، ولم يحافظ على منهجية فيها، ولا عيب أحيانًا ما لم يكن ذلك في بعض القضايا التي تحتاج لدقة، أو هي موضع خلاف. فالمدارس الموالية يكتب عنها من مصادرها أو من مصادر المعجبين بها، والخصوم يكتب عنهم من كتب خصومهم، وهذا لا ينتج نصا محايدًا في النهاية وإنْ حَرَصَ الكاتبُ.

## السلفية كانت حركة تحررية:

لم يقف الكاتب عند دور أو أثر الحركة السلفية في التحرر من الاستعمار، وكان اللائق به أن يربط تطور الحركة السلفية حسب المراحل التي واجهتها، فهي حركة تحرر من الخرافة والشرك، في الجزيرة زمن ابن عبد الوهاب[٣]. وهي حركة تحرر العقل، وقد وجد زعماء الحركة العقلانية أنفسهم يدافعون عنها ضد التصوف والرضوخ للعثمانيين، من أمثال محمد عبده، وتلميذه الطاهر بن عاشور. ثم قامت على أثر ذلك حركة تحررية من الاستعمار في شمال إفريقية فحضورها في فكر ابن باديس والإبراهيمي وهيئة العلماء الجزائرية، ثم حركة السلفية الوطنية المغربية في الريف المغربي والحواضر، مما كان محركًا لحركة الاستقلال والوعي الإسلامي في مواجهة الفرنسيين، إذ إن الحركة الوطنية في المغرب العربي الكبير ولاسيما الجزائر والمغرب كانت تحالف السلفية مع القوى الوطنية، على حين تحالفت أكثر الفرق الصوفية مع المستعمرين ولاسيما في المراحل الأخيرة من المواجهة مع الغرب. ولو رجع الكاتب إلى كتابات بعض العلمانيين والوطنيين ممن أثرت فيهم وصاغت مواقفهم الحركة السلفية، بل وأرخوا لها لكان أليق في هذا السياق، من أمثال محمد عابد الجابري الذي أرخ لهذا في كتابين أحدهما مذكراته[٤].

نعم إن التقسيم الفني للبحث قد يدعو الباحث إلى تقطيع الحركة إلى وحدات بحثية موضوعية أو زمنية، واضحة ويتجاهل بعض التداخل، ولكن

---

[٣] أحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص ١٠ وما بعدها.

[٤] محمد عابد الجابري، الفصل الثالث من حفريات في الذاكرة البعيدة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٧.

ليس إلى هذه الدرجة من الفصل التي أتت على عناصر مهمة من تركيب الحركة السلفية ودورها في اليقظة. فقد أثر الزمن على الفكرة وليس العكس. أو يبدو أن عوامل تاريخية أو إقليمية عدت على مؤرخي الفكر الإسلامي من الإسلاميين جعلتهم، يقزمون الحركة السلفية جهدهم، حتى وجدت في القوميين العرب إنصافًا لم تجده عند أهلها الإسلاميين. وهذا واضح بشكل أكبر عند بعض أدبيات حزب التحرير الإسلامي، مثل سقوط الخلافة لزلوم، الذي يحمل محمد بن عبد الوهاب وزر إسقاط الخلافة. وما المسافة التي يمكن وضعها بين سلفية رشيد رضا والبنا؟ ألم يكن لمحمد عبده أثر في توجيه رشيد نحو سلفية أكبر؟ لا أستبعد أن الجذور العقلانية وجدت لها مكانًا عند رشيد في السلفية، و لم يكن عبده قادرًا على ملء الفراغ عند تلميذه. إن المتغيرات الزمنية التي أحاطت بالسلفية المعاصرة ما كان لها أن تساهم في إلغاء ماضي اليقظة الفكرية والقومية "فيما يرى القوميون" وقد أخطأوا التحليل واعتسفوا الحركة لتكون قومية الهدف في مواجهة الترك. والاعتساف المضاد أيضا لا يوقفنا على جادة صريحة في الاستفادة من نقاط الوعي ولاسيما في كتاب يهدف بشكل كبير لالتقاط نقاط القوة والبناء وتوظيفها مرة أخرى.

## الانشقاق السلفي العقلاني:

هل الحركة العقلانية التي سماها التحررية، تمثل انشقاقًا داخل الحركة السلفية؟ أم ردًا عليها؟ أم أن السلفية هي الحركة الأم التي ولدت أحزابًا وجماعات بعضهم خالفوها في المصير؟ قد يكون من المناسب استصحاب مجمل الآراء التي سيقت في المسألة حتى من كتاب العقلانية المتجاوزين لموقف النجار من أمثال محمد فتحي عثمان في كتابه السلفية وغيره. ففي الخط التحرري خط سلفي لا يقل أثره عن المجموعة التي أصبحت تسمى ليبرالية اليوم. فموقف محمد رشيد رضا لا يجد مكانه في تصنيف المؤلف، إما لسلفيته وإمّا لجموده كما يقول. فهو – بعد وفاة شيخه – شخصية ذات مرجعية تأصيلية مختلفة، وبقيت العلاقة تاريخية لا مدرسية.

## قيود المذاهب والجغرافيا:

كم يطمح القارئ المسلم أن يقف على فكر تجديدي إسلامي حر من أغلال المذهب أو الجغرافيا أو الصراع الذي أبقاه الماضون - في عصور الضعف الإسلامي - إرثا يتحكم في عقول اللاحقين، وأملت أن أجد في كتاب يؤسس لمشروع شهود حضاري تغلبًا على هذا الضعف والنقص الملازم للتفكير الإسلامي المذهبي أو الإقليمي، ولكن للأسف لم يتخلص منه كاتبنا الجاد، بل يصلح كتابه في عدد من المواضع أن يكون مثالاً للخضوع للتقليد وللتاريخ والمذهبية التي تضحي بالرؤية الصحيحة من أجل مالا يستحق. فإن قارئًا يبحث عن استراتيجية للشهود الحضاري لا يستطيع أن يفيد كثيرًا من كتاب يحمل خصومة عفا عليها الزمن، ويخفض من الأفكار الأخرى؛ لأنها ولدت في غير إقليم المؤلف، أو خرجت من غير مذهبه، مهما كان لها من قوة التأثير ونفع الأمة الشامل، ويعامل أفكارا لها شفيع من قرب إقليمي أو نسب فكري عكس ذلك.

نجد أنه يرجع في تقويم الوهابية إلى كتابات الخصوم مثل محمد عمارة الوارث الثالث للنقد، ويرجع في كتابات السنوسية والمهدية إلى كتابات الأصدقاء والمعجبين مثل شكيب أرسلان و أبي سليم. لقد كان مناسبًا للمؤلف كما وقف على الرأي في السنوسية من خلال رجل عاصر السنوسيين وخالطهم وصادقهم، أن يقف على نفس النمط من العلاقة مع البقية، فكان بإمكانه أن يستند لابن بشر، أو للجبرتي مراقبًا بعيدًا للحدث أو لغيرهم. بل لرأي مثل رأي محمد عبده والطاهر بن عاشور في الحركة السلفية.

أما النقد الذي يلاحظه على الوهابية وقد أصاب في كثير منه، فهو ينصرف إلى مرحلة لاحقة بعد أن أصبح للوهابية دولة، ولكنْ لماذا سكت عن دولة السنوسية إلى إدريس السنوسي الذي قضى القذافي على حكمه؟ ولماذا سكت عن المهدية إلى يوم الصادق المهدي هذا؟ وإن كنت أفضل له أن يفصل الدعوة عن الذين ورثوها في الحركات الثلاث، وهنا يستقيم له منهج نقدي متماسك. وسوف يجد نفسه قادرًا على النقد للحركة الوهابية أكثر من غيرها، لماذا؟

لا يحير الكاتب جوابًا. والجواب أن الوهابية حركة ضخمة، تجد فيها ما تتفق معه وما تختلف معه، وتوفر لها من الكتاب والمؤلفات والأعمال ما يستحق الذكر مدحًا أو قدحًا، وكانت الحركة السنوسية إحدى أبعادها، وذلك ما يسكت عنه الكاتب بلا سبب. ثم حركة التحرر السلفي التي كان آخر قادتها ابن باديس، ورواد التحرير في المغرب الأقصى كانوا من الحركة السلفية، تلك التي أنضج تصورها ابن باديس والإبراهيمي في أثناء طلبهم للعلم في المدينة المنورة كما يشير الإبراهيمي في مذكراته.

## المبالغة في نصر الفكرة:

في لحظات النهوض الحضاري، ولحظات اليقظة، يحب كتابنا، بل كتاب التحقيب الفكري، والتاريخي غالبًا أن يبالغوا في رسم القواطع بين العصور، والشخصيات والأمم، ثم تبلغ المبالغة بهم أن يسحبوها على غير مجالها. فالكاتب يعجب بعمر بن الخطاب رضي الله عنه، والطاقة العجيبة التي فجرها الإسلام في كيانه فيقول: "فإذا بهذا الرجل البدوي يؤسس من النظم الإدارية والسياسية والعسكرية ما أقام به دولة غيرت وجه التاريخ" ج١ ص٧٨. وكما ترى فإن الوصف لا شك في خطئه، وإلا فلا معنى لكلمات المدينة والقرية ولا معنى لكلمة حضارة لو شئنا نقلها للماضي أو للغة، إن كان عمر "بدويا". ومجتمع الجزيرة وقت الرسالة كغيره آنذاك وكمعظم بلدان العالم عبر العصور، ينقسم إلى حواضر مدنية، وإلى قرى أقل تمدنًا وإلى بداوة، فإذا كانت مكة هي البداوة فأين القرى العربية الصغيرة؟ وأين معنى التعرب والبداوة الذي نسمي أهله بالبدو؟وتسميهم كتب التراث أجمعها "أعرابًا" إلا أن تكون الحضارة لها معنى غير المعنى العربي المعروف الذي ذكره القطامي بقوله:

ومن تكن الحضارة أعجبته فأي رجال بادية ترانا؟

أو أنها تعني مراحل الاستقرار المدني في لحظات غروب الحضارات الفارسية والرومية! إن الكاتب يرمي ببعض الكلمات التي لعله لا يقصد ظلالها. فالبداوة والهجمات البدوية في التاريخ مدمرة للحضارات، يستوي في ذلك

بادية الهكسوس، وبادية العرب، وقصة المغول والهجمات البربرية الجرمانية على حواضر أوروبا، وهي اللحظات البدوية التاريخية، وهي مرحلة ما قبل الحضارة، وهي المرحلة المقابلة لما بعد الحضارة. وكلا اللحظتين من اللحظات الميتة في تاريخ البشرية، يغلب على أولاهما الجهل والعجز والتوحش، ويستحيل أن تنجب مثل عمر، ويغلب على الثانية موت الأفكار، وتفسخ المفاهيم وتجزئة الحياة وتمزق الفرد وخنوعه لمرحلة الكماليات التي ذهبت، أو ذكرى متعها المادية أو الروحية والتاريخية. وفي هذه المرحلة يستسلم المجتمع لغزو خارجي متوحش بدوي يزيد من ليله الكئيب، أو يرزق بمدنية غازية جديدة هادية كالإسلام أو مستغلة اقتصاديًا وعسكريًا كما شهدنا في الغزو الغربي لحضارتنا الإسلامية، أو لغيرها من الحضارات التي سقطت أو ذهبت من التاريخ نهائيًا كالحضارات السابقة للاستكشافات في العالم الجديد.

## خيارات التحقيق بين الأدلجة والتفلسف:

الكتاب يقع في أزمة الفصل بين الدراسة العلمية المدعومة بالأدلة وبين التوجه الإيديولوجي التحميسي للإقناع بفكرة. فالأولى قد يغلب عليها البرود العاطفي، والتعقل المنطقي، والأخرى يغلب عليها الهدف المطلوب تحقيقه أولاً بقطع النظر عن حضور المبالغات العاطفية، ورغبة الكاتب في تأييد فكرة محددة. إن بحثًا كهذا نرتقب منه أن يتخلص من عقدة التفكير الإسلامي المتحمس الذي يلغي المؤهلات المدنية لمكة والمدينة والجزيرة العربية قبل الإسلام، لتكون قد جاءت الدعوة من وحي فقط بلا مجتمع زاخر بالمشكلات، أو مجتمع يلذ للصوفي تصويره بالفقر والجهل وموت الفكرة، أو يقيم الأحداث على فلسفة قومية نبتت بعد أكثر من ألف عام. ويعرض عن العوامل الدينية إن كان ماركسيًا، أو يبالغ في في رسملة مجتمع مكة إن كان يساريًا. ويجعل الحدث كله وبملابساته المعقدة بمجرد حدث غيبي فقط، لا علاقة له بإمكانات البشر المادية التي ساهمت في تحقيق مقاصد النبوة، وهذا التفسير هو رد فعل للتفسير الماركسي والتفسير القومي، وغير مبني على سننية قرآنية صحيحة.

إنّ الله عز وجل اختار مجتمعًا بلغت فيه الصفات والعلاقات البشرية أرقاها بمقاييس ذلك العصر، لم يكن مجتمعًا بدائيًا عاجزًا عن ستيعاب الثقافة وأعلى مراتبها النص القرآني، ولم يفسد في مدارج المدنية والاستبداد أو الرخاوة ما بعد الحضرية، ولم يكن ميتًا تجاه القوى المستبدة، وإلا فكيف نقرأ معركة ذي قار وغيرها؟ وهروبًا من التفسير القومي أيضًا تلغى عوامل اجتماعية وقبلية ولحظات تاريخية متعددة ومهمة. يقابل ذلك التفسير الذي يغرق في رسم رأسمالية مجتمع مكة، ويفسر الدعوة الإسلامية تفسيرًا طبقيًا ضد طبقتها المتنفذة ويضع الدعوة في خندق البروليتاريا.

وإن الحركات الرئيسة الثلاث التي سماها بالسلفية نشأت في مجتمعات شبه مدنية، بل أقل من مجتمع الدعوة الأولى مدنيًا، فالدرعية وشرق ليبيا أو واحة الجغبوب ومهجر المهدي ما هي إلا مناطق كفلت لها العزلة بعض النجاح، بل هرب السنوسي قصدًا من التماس مع تركيا ومع بوادر الخوف من الغرب إلى الصحراء حيث يمكنه بناء مجتمع السنوسية.

ولم يعط الباحث الفاضل نصيبًا كافيًا للمسألة السياسية في الحركات السلفية والإيمانية، بالقدر الذي يتناسب وحجمَ مشكلة هذه المدارس مع السياسة، ربما تجنبًا للتعقيد، أو مراعاة للواقع، ولكن هذا يبقي علاجه لموضوع السياسة والدعوة لهذه الأعمال في دائرة ألح الكاتب كثيرًا على التحذير منها وهي الإجمال والجزئية والسطحية.

وقد آن لنا بعد سقوط أو تدهور المدرستين "القومية واليسارية"أن نعيد التوازن لقراءة تاريخنا، مستعينين بشواهدنا، وإن لم نكن بعد قادرين على وضع نظرية خاصة، فالدراسة الواعية المستقلة أول الدرجات في بناء فلسفة تاريخية بديلة. وقراءة السنن الإلهية في جميع المواقع، مع تجرد مقصود من ثقل الفلسفات التفسيرية التي تحاصرنا خير لنا. وأن يقف عالم أو دارس يسوق حقائقه دون قسر لها على تفسير لهو خير له ولمن قبله ومن بعده من التمذهب الذي يودي بالدراسة وبهدفها، ويلحقها بفرع فلسفة ضخمة قاسرة، خدعت الناس بضخامتها ذات يوم أو بقدرتها على توهم حل لإشكالية. أو حل صحيح ولكنه يصدق على حدث أو زمن أو بلد ولا يصلح تعميمه.

وبهذا يستطيع التأدلج والتحمس اللذان شكلا قطاعًا كبيرًا من مواقفنا الفكرية أن يشلا قدرة الدارس عن تبين الحقائق. على فرض أن الحقيقة هدفه. إن التبين وكشف العلة عمل أصبح من المهم أن يتم بتجرد كبير، ومحاولة الإنقاذ ورسم المستقبل لا يسمح أيضًا بالتجاوزات، وبعض المغالطات في كشف دائنا يغفلنا عن القدرة على معرفتها، ومِن ثَمَّ العجز عن علاجها، فالتشخيص المحايد عمل فكري من المهم ألا يسبق بمقررات تعمي عن الأدواء، ولا بعلاجات فكرية سابقة للتشخيص، فاستبعاد بعض الاحتمالات في المراحل الأولى بلا دليل يلغي البحث عنها والعلاج لها لو وجدت. فالتقديم والتأخير والتضحية ببعض الأفكار والأجزاء كأولويات الطبيب في العلاج؛ فنقبل ببتر جزء هنا أو هناك مهم، ولكن لا يصح أن نقبل بتجاهله في مرحلة الكشف عن العلة أو العلل، ونقبل أيضا في هذه المرحلة العلاجية السكوت عن علل ناتجة أو ثانوية؛ لعدم أولويتها أو لعدم قدرتنا على التعامل معها.

## الميل الكلامي والسلفي والفلسفي:

يبدو الكاتب محافظا على مدرسة الأشعرية الكلامية إلى حد ما، يتجلى في موقفه من السلفية ومن الفلاسفة ومن عدم الوضوح في تفسير التخلف. ويحتاج للفلسفة المعاصرة أيما حاجة، وساعدته المدارس الفلسفية الحديثة التي رمت بقوتها وراء فلسفة التاريخ، وقد غرق فيها الكاتب ردحًا من الجزء الأول، ولا شك في أنه أحسن وأجاد الفهم والنقل لكثير من النظريات. أما في الموقف من السلفية فقد وجد نفسه أسيرا لتاريخ مذهبي جغرافي في منطقته، سيطر تاريخيًا وحديثًا، وإن كان هذا الفكر سيطر على الماضي، فقد لا يناسب باحثًا يتجه للأمة ولنقد أفكارها وثقافتها أن يزوي نفسه في مدرسة واحدة ولا ينفتح لبقية المدارس. وهذا عائق لحرية التفكير وللحياد من المؤلف أو من المراجع. فلا نقول إنّ الطرفين بريئان من مهادهما المعرفي، وهذا يعين القارئ كثيرًا على الاستبصار في هذه الخلافيات.

## دور السلفية في تحرير العقل:

ثم تغيرت الثقافة الوراثية بأسباب الصلة السياسية والفكرية بالغرب ونجاح الفكرة الإسلامية السلفية التأصيلية خارج الجزيرة، وهزيمة الطرق الصوفية،

وجدت ظروف أخرى جعلت من المستبعد أن تورث الفكرة وراثة نسب، فلم يرث ابن الكواكبي ولا سير أحمد خان، ولا الأفغاني ولا عبده.

السلفية حركة تميل إلى تبسيط أمور الدين للناس، وربطهم مباشرة بالكتاب والسنة الصحيحة، فهي تجاوز للمشكلات الفلسفية، وهي تجاوز للمعتقدات الصوفية، وهي تخلص من قيود المذهبية، في عمل مفتوح للمراجعة، وليس إقرارًا للواقع ولا قبولاً به كما هو. إنها تقف بعنف في مواجهة الخرافة سواء جاءت هذه الخرافة من قبل أوهام المتدينين، أو جاءت من قبل المنحرفين. وظهرت هذه التبسيطية عند حسن البنا، وكان لها نفس الأثر الجماهيري للدعوة السلفية، ولكن الحالة الاستعمارية التي واجهها البنا لم تسمح بنضوج ولا بتطبيق. ولا بظروف كالتي تمتعت بها السلفية، من عزلة مفيدة تساند مخاض الكيانات عند ميلادها، ثم تلبس دورها بحس عربي مؤسس - رآه هكذا القوميون العرب -، وصاغت موقفًا ضد حكم تركي مريض في المرحلة الأولى ثم وهو يلفظ أنفاسه.

ثم أصيبت السلفية مبكرًا بمشكلات التقليد ومشكلات السياسة والوراثة، التي أصيب بها غيرها من الحركات الأخرى.

## الواقع أم الفكر:

إن الجانب الاجتماعي والسياسي كان يتوارى في البحث كثيرًا؛ ليأخذ مكانه الفكر، شرحًا أو مطمحًا، وهذه نزعة مهمة ومطلوبة ولعلها من الأهداف المهمة للكاتب ولكنها كثيرًا ما تخلط التحليل بالأمل، فتقضي الطموحات المستقبلية على الصورة الصحيحة للماضي، ولعل من المناسب لمن يبني أيديولوجية أن يفسر الماضي حسب ما يطمح له هو في المستقبل، وهذا لسان حال الإيديولوجي دائمًا، وهو سر النجاح والفشل في نفس الوقت. سر النجاح عندما ينطبق التحليل مع الواقع فيؤدي للنجاح، وسر الفشل عندما ينفصلان بصحة أحدهما أو خطأ الاثنين.

والذي أبقى مرونة، وأطال من نفس الفلسفة الغربية الرأسمالية أن التحليل الفكري والسياسي للماضي مفتوح ومتعرض دائمًا للنقد والمراجعة مهما

يكن، على حين المدارس الصغيرة والنهائية التي تمارس القطعية في فلسفتها، تغادر التحليل إلى الدعاية تحت إلحاح الإيديولوجي الصارم الذي صمم مسارات ثقافية قطعية أو بمصطلحاتهم حتمية، فهذه الفلسفة تلغي الواقع والتجاوب العملي معه، وتحوله إلى مادة ساكنة سبق أن تم فهمها بلا مراجعة. وهذه نزعة موجودة دائمًا. ولعل فكرة "نهاية التاريخ" ما هي إلا نزعة لإلقاء الحتمية على الثقافة الغربية الرأسمالية.

قد لا يكون للطموح في الفصل بين التحليل والأمل فائدة؛ لأن المحلل لمجتمع أو مدرسة أو ثقافة، يحمل قبل ذلك وبعده هويته الخاصة، يرمي بها على كل الأفكار التي يعبر بها، ويحب ويكره وينقد ويزكي في أغلب مواقفه متأثرًا بهذه الحقيقة الإنسانية التي لا نماري في أثرها، وفي فائدتها، وفي سلبيتها أيضًا، ويبقى أن التحليل البعيد من المؤثرات والتحيزات هو خير وسائلنا لمعرفة الماضي والواقع، وخير وسيلة نصنع بها المستقبل. وقد حاول الكاتب الجاد وبذل جهدًا مشكورًا في هذا العمل الجليل لدراسة وتوجيه التحضر الإسلامي الذي يبقى أكبر من مدرسة ومن شخص.

## تقويم المؤلف للمشاريع الإسلامية

يعرف السلفية نقلاً عن فتحي عثمان بأنها "دعوة متجددة دومًا، وهي على ذلك دعوة ملائمة لعصرنا ولكل عصر؛ لأنها تربط المؤمنين بالينابيع الصافية، وتسقط عنهم رواسب القرون والأجيال من ابتداع البشر، وتعيدهم إلى كتاب الله المحكم المبين وسنة رسول الله ﷺ البيضاء النقية[٥]" والسلفية في حركاتها الثلاث كما يقول وضعت مضمونًا ومنهجًا في معزل عن حضارة الغرب[٦].

النقد على الوهابية: إنها تخلو من منزع روحاني يضيئ به التوحيد جوانب النفس." والاجتهاد أصبح مقصورًا الحق فيه على ما يرون، ويخطّئون فيه تخطئة كثيرًا ما تميل إلى التكفير أو التضليل[٧]. أما المهدية فينتقدها بعدد من الأمور منها

---

[٥] ج٣ ص ٢٠ نقلا عن: السلفية لمحمد فتحي عثمان ص ١١.

[٦] ج٣ ص ٧٧.

[٧] ج٣ ص ٦٨-٦٩.

"أن المهدي يُعَدُّ معبرًا عما يلقيه الله إليه من كلام" وكان المهدي يرى أن له شخصيًا أن يتزوج بأكثر من أربع[٨]. أما السنوسية فينتقد عليها باستحياء جمودها ثم يثني باندفاع كبير عليها وعلى مشاريعها حتى إنه ليبني على "لو" يقول: "لو كتب لتلك التجربة أن يدخلها التطور آخذًا بمكتسبات العلم الحديث لكان للسنوسية في الإصلاح والتعمير شأن آخر ذو أثر بعيد في ترقي المسلمين"[٩] التي لو حققوها لكانوا قاموا بأكبر مما قاموا به. فمشروعهم "على درجة كبيرة من الرشد"[١٠] ثم يقول: "وأما الحركة السنوسية فقد كان البعد الدعوي والتربوي فيها أكثر تؤدة ورصانة، وأكثر عمقًا وتأثيرًا، وهو ما بدا في تتابع قادة عظام عليها مثل المهدي السنوسي وأحمد الشريف"[١١] وهذه مبالغات أنسته مسائل منها أن السنوسي ورّث ابنه وطلب بيعته وألقى عليه قداسة ومهدية وجمودًا قبل الإثمار. وهذا النص الذي كتبه النجار أقرب لكلام الأنصار المعجبين منه بكلام الناقد الدارس، كما تجلى في مواقف له أخرى مع مشاريع رآها بعين بصيرته لا بعاطفته. ونقده على تلبس الوهابية والمهدية بالسلطة وارتكاب المقاتل في صفوف المسلمين[١٢]، فما هذا إلا لأن الحركتين وصلتا إلى السلطة، ولو وصل غيرهم لفعل فعلهم، تحت شعار محاربة الشرك كالذي رفعته الوهابية، أو بحجة محاربة المهدي كالذي حدث منهم ضد خصومهم. ولم تكن السنوسية أقل استعدادًا من غيرها.

أما المشروع التحرري فهو مشروع قام على الصلة بالفكر والسياسة والمواجهة مع الغرب، "وهكذا كان المحور الذي تدور عليه مشاريع الإصلاح هو محور الحرية"[١٣] ثم يعقب: "وهو المسوغ الذي جعلنا نسمي هذا المشروع بالتحرري، فمطلب الحرية يكاد يكون المطلب الذي يجتمع عليه كل من اندرج في هذا المشروع، بل هو يكاد يكون الخيط الناظم"[١٤].

---

٨ ج٣ ص ٦٨.
٩ ص ٧١.
١٠ ج٣ ص ٧٠.
١١ ج٣ ص ٧٢.
١٢ ج٣ ص ٧٣.
١٣ ج٣ ص ٧٨.
١٤ ج٣ ص ١٠٠-١٠١.

ولكن الحرية السياسية "لا تظفر إلا بالإشارات العابرة المتناثرة في الرسائل والمؤلفات...والخلو من برنامج علمي مفصل للحرية بمفرداته وضوابطه، بل لو تفحصنا الواقع لوجدنا جبة هذا المشروع خرج منها تياران مناقضان للتحرر أحدهما مال إلى الانفلات متمثلاً في قاسم أمين زمن شبابه، وثانيهما مال إلى الجمود ولعل من بوادره كان الشيخ محمد رشيد رضا[١٥]". وقد كانت دعوة الإفادة من التقدم الغربي - التي يرفعها هذا التيار - دعوة يحركها الشعور بالضعف من جهة، والافتتان بالرقي الذي عليه أوروبا من جهة أخرى، وذانك الانفعالان العاطفيان حجبا الفكر التحرري عن وضع خطة منهجية تكون على أساسها الإفادة من الغرب"[١٦].

وهذا الخط العريض المندرج تحت اسم التحرر يدمج فيه الطهطاوي الذي يقول عن الرقص في مصر "من خصوصيات النساء؛ لأنه لتهييج الشهوات، وأما في باريس فإنه نط مخصوص لا يشم منه رائحة العهر أبدًا[١٧]" ومنه ابن باديس الذي لا يستقبل أو يكره أن يستقبل بعض المسلمين لأنهم يلبسون البنطلونات لباس الغربيين[١٨].

ويعقب في وضوح أن بعض هؤلاء التوفيقيين حاولوا محاولات توفيقية فجة بين الإسلام ومظاهر الغرب، أدى ببعضهم أن يحاول تأويل القرآن بما يتناسب مع مبادئ الثورة الفرنسية[١٩].

ويخلص إلى نقد آخر على المشروع مثل مثاليته، و البقاء على المسلك التربوي، ثم يقول: "وإن الباحث ليعجب كيف أن المشروع السلفي توفر على ما افتقر إليه مشروع التحرر من منهجية التعبئة الشعبية، والتنظيم الحركي الواسع، في حين أن هذا توفر على ما افتقر إليه ذاك من المحتوى الفكري الشمولي[٢٠]". وقد غفل المؤلف عن أنه جمع مالا يجتمع ثم جعله مشروعا واحدًا متنوعًا. كال له مالا يستحق من الإعجاب.

---

[١٥] ج٣ ص ١٦٣.

[١٦] ج٣ ص ١٦٧.

[١٧] ج٣ ص ١٦٩ وهو عند الطهطاوي في تلخيص الإبريز ص ٢٦٠.

[١٨] راجع في هذا: مذكرات شاهد القرن لمالك بن نبي عند حديثه عن ابن باديس.

[١٩] ج٣ ص ١٧٠.

[٢٠] ج٣ ص ١٧٦.

أما مشروع الإحياء الإيماني فيعرفه البنا بقوله: "إن الإخوان المسلمين دعوة سلفية وطريقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية[٢١]" والمشروع جاء شاملاً؛ لأن الخلل كان "شاملاً فقد بلغ من الشدة مالا يمكن أن يحركه إلا إحياء إيماني شامل[٢٢]". ويرى في المشروع الإيماني مشروع البنا والمودودي، مشروعـًا أكمل من سوابقه في جوانب وأقل نضوجـًا في جوانب التأصيل – عدا شخص المودودي – ولكن حركته مقلدة. ويغفل الكاتب لسبب ما أثر المودودي على مشروع الإحياء الإيماني، وهو يناقش القضايا والمفاهيم التي أثارها سيد قطب، وهي حقـًا من أثر المودودي عليه. وليس من داخل مدرسته؛ إذ برز التأصيل العلمي للمودودي أكثر من غيره في هذه المدرسة، وهو الذي كتب التفسير والسيرة وكتب كثيرًا في الفقه السياسي.

ويلاحظ على مدرسة البنا خاصة: "منزع الإجمال في وصف الواقع...وبحث هذه المدرسة عن أسباب تخلف المسلمين كان ضعيفا وسطحيا[٢٣]" وكان هناك ميول روحانية ومخاطبة العاطفة أقوى منه مخاطبة العقل، واستنهاض الروح فيها أقوى من استنهاض الفكر، وتتجه إلى تربية النفوس بأقوى مما تتجه إلى تربية العقول، ومن الواجبات اليوميةعلى المنتسب إلى حركة الإخوان قراءة مأثورات ذات أثر روحاني، ولكن ليس من بينها قراءة تفسير قرآني.[٢٤]" ومن المميزات لحركة البنا شعبيتها فـ "الخلية الأولى التي كون منها حسن البنا حركة الإخوان المسلمين تضم ستة نفر هم: نجار وحلاق وكواء وبستاني ومصلح دراجات وسائق[٢٥]" وقد كان لهذا أثره على المسألة الفكرية.

وينتقد على مشروع المودودي أيضـًا أنه كان مجملاً ولم يفصل ويفاضل فيما بينه وبين مشروع الرفاه في تركيا، وسبب فوزه وعدم فوز الجماعة في

---

[٢١] ج٣ ص ١٨٩ عن البنا: مجموع الرسائل ص ١٥٦.
[٢٢] ج٣ ص ٢٠١.
[٢٣] ج٣ ص ٢٤٧-٢٤٨.
[٢٤] ج٣ ص ٢٥٥.
[٢٥] ج٣ ص ٢٣١.

باكستان أن الرفاه كان له برنامج مفصل، ومشروع الجماعة الإسلامية عامًا[٢٦].

ويخلص إلى القول: "إن الأمة الإسلامية لم تحدث فيها إلى الآن نهضة، ولا حتى إرهاصات نهضة بالمعنى الحقيقي، ودع عنك ما تراه من مظاهر التمدن التي تتوافر هنا وهناك في مدن العالم الإسلامي، فإنها مظاهر تكديس لسلع مستجلبة[٢٧]".

ويدعو الكاتب إلى المبادرة "فالتاريخ لا تصنعه التلقائية الآلية، ولكن تصنعه الإرادة الإنسانية.[٢٨]" ويدعو للمعرفة، والرسوخ في العلم. "وحركات الإصلاح عمومًا حينما لا تكون مدعومة بحركة علمية تأصيلية واسعة فإنها تكون خفيفة الوقع"[٢٩]

## خلاصة:

يتضمن الكتاب نفسه أكثر من بذور مشروع للنهوض الإسلامي، ولولا بعض المهاد الثقافي الذي قيد الكاتب من حرية المواجهة المعتدلة أحيانًا لكان أنموذجًا للنقد الإسلامي للفكر الإسلامي ومدارسه، ولكانت كثير من قضايا الكتاب أوراق نهوض مهمة. وفي الكتاب نضوج في النقد يندر عند غير النجار، وهو غالبًا صريح، فلم يمنعه كون كتابه جزءًا من مشروع معهد الفكر أن ينبه بقوله: "فإن هذا المشروع الجديد الذي هو بصدد التشكل متخذًا من إصلاح الفكر محورًا أساسيًّا له، يخشى بحسب بوادر أوليه تبدو عليه أن يكون مشروعًا مخلاً هو أيضًا بعوامل أخرى من عوامل التحضر، وعلى رأسها عامل النفير العام الذي يستنهض أعماق الأمة في أبعاد المقدرات

---

[٢٦] ج ٣ ص ٢٦٣.

[٢٧] ج ٣ ص ٢٤٣.

[٢٨] ج٣ ص ٢٩١.

[٢٩] ج ٣ ص٢٨٧.

الفردية...فهذه البوادر تشير إلى منزع يميل إلى النخبوية الضيقة، والانعزالية عن التيار الكبير للوجود الشعبي الإسلامي. فالشعوب هي التي تصنع الحضارة وليست النخب[٣٠]".

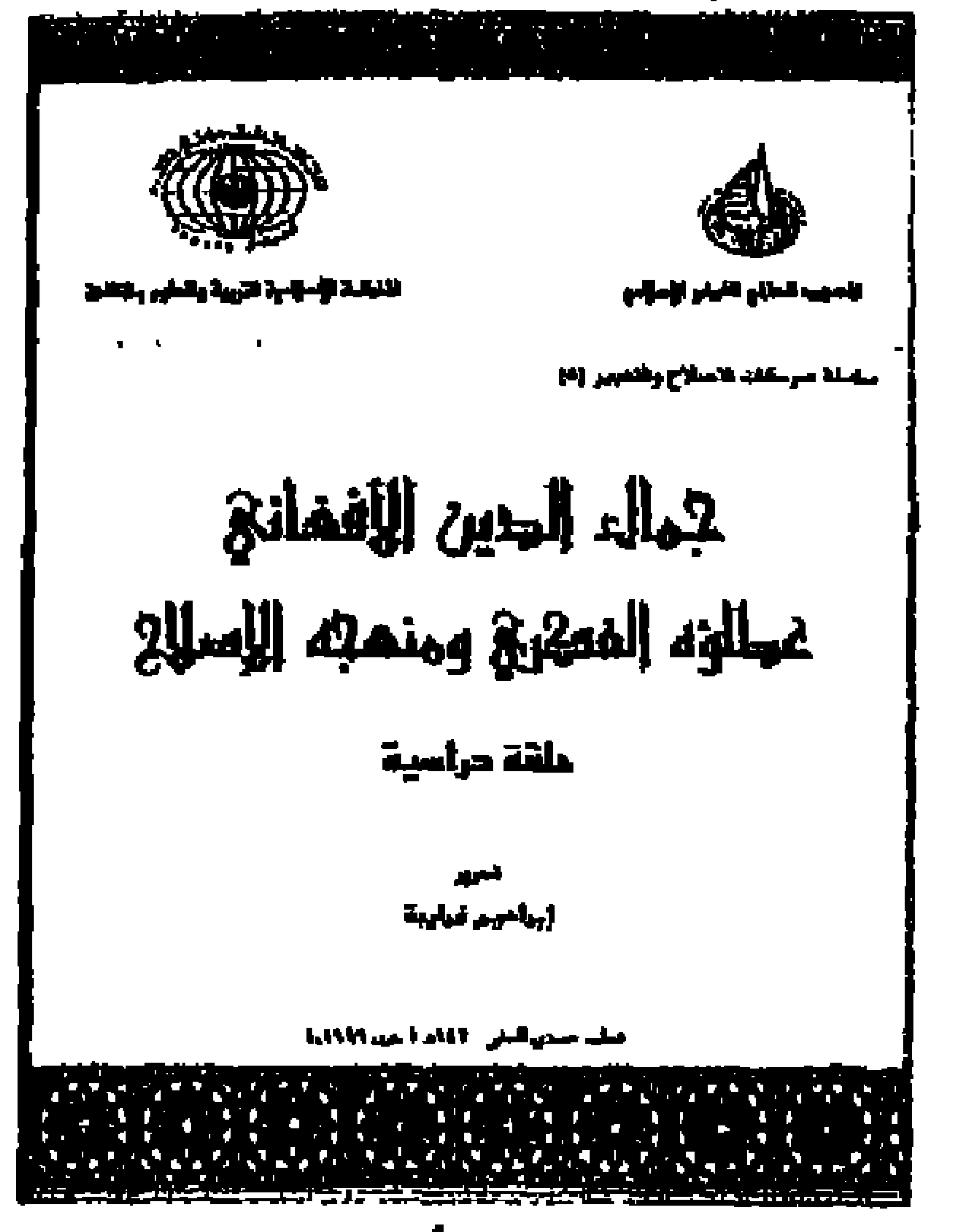
سيبقى جهد الدكتور النجار في هذا الكتاب معلمًا في رصد الفكر الإسلامي وتوجهاته، وعنايته بالتنظير للمستقبل موضع تقدير من يأتي بعده، أو يبحث عن نماذج في الفكر الإسلامي حاولت التنظير للمستقبل الإسلامي.

---

[٣٠] ج٣ ص ٢٨٦.

صدر حديثاً عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

# جمال الدين الأفغاني
# عطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي




تحرير إبراهيم غرايبة
468 ص
الطبعة الأول 1420هـ/1999م

يحظى الأفغاني باهتمام الحركات الإسلامية والباحثين من جميع أنحاء العالم الإسلامي، في الوطن العربي وإيران وتركيا وشبه القارة الهندية، وربما يعود هذا إلى رحلاته وإقامته في هذه الأقاليم، ومشاركته في العمل العام والدعوة والإصلاح فيها، لكنه إضافة إلى ذلك فقد عمل على التقارب الكبير والتفاهم المشترك بين تلك الحركات على اختلاف تنظيماتها وتجلياتها. وقد كان هذا التقارب والتفاهم حلماً بذل الأفغاني حياته لأجله ومات قبل أن يراه.

ويأتي الاهتمام بدراسة جمال الدين الأفغاني، وتوثيق تجربته بعد مرور قرن على وفاته، من الشعور بالحاجة إلى دراسة العمل الإصلاحي، وتقييم آثاره، واتصال مشاريعه، وذلك وفق منهج يتصف بالموضوعية ويتجاوز المواقف السياسية، أو المذهبية، فالأفغاني اليوم ملك الأمة كلها، ولم تعد دراسة أفكاره وتجربته تنطوي على حساسيات الأغراض والمصالح، أو ملابسات التلمذة على الأفغاني أو المنافسة له، ولهذا فإن من المهم أن يعاد فهم هذه التجربة، وأن توضع في مكانها الصحيح، بين يدي الأجيال الجديدة من الباحثين والمشتغلين بقضايا الإصلاح والنهوض.

وهذا الكتاب توثيق لوقائع الحلقة الدراسية التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة في حرم الجامعة الأردنية في عمان وقد تضمن الأوراق المقدمة والتعقيبات والمناقشات.

# عروض مختصرة

## فتحي ملكاوي

### ١ – التوجهات الغربية نحو الإسلام السياسي في الشرق الأوسط (وقائع ندوة دولية)
### عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط ٢٠٠٠م (٢٦٨ص)

صدر هذا الكتاب عن مركز دراسات الشرق الأوسط في عمان، وهو الكتاب التاسع والعشرون من إصدارات المركز، وقدم الكتاب للأستاذ محمود الشريف، والكتاب هو أعمال ندوة متخصصة عقدها مركز دراسات الشرق الأوسط في عمان بالتعاون مع الجامعة الأردنية في نوفمبر ١٩٩٨ بنفس عنوان الكتاب.

١ – التحولات في علاقة الغرب بالإسلام والمسلمين خلال القرن العشرين.

٢ – دور الصراع العربي – الصهيوني في تشكيل العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي.

٣ – تجربة الإسلام السياسي كحركات وحكومات في التعامل مع الغرب.

٤ – مستقبل علاقات الغرب بالإسلام السياسي.

### ٢ – اللغة والدين والهوية
### تأليف الدكتور عبد العلي الودغيري
### الطبعة الأولى: ٢٠٠٠، الناشر، الدار البيضاء (٢٦٠ص)

يُعَدُّ الكتاب إسهامًا في الدفاع عن هوية الأمة عامة والمغرب خاصة، في سياق الحوار المحتدم الذي ملئت به الساحة الثقافية والسياسية خلال السنوات القليلة الماضية، وشاركت فيه فئة عريضة من الرأي العام مختلفة المشارب والمرجعيات.

وقد تضمن الكتاب ثلاثة مباحث حول: الإسلام ولغة القرآن والهوية المغربية والمشكل اللغوي والحوار حول الهوية الثقافية بالمغرب، بعض إشكالياته وقضاياه.

---

* وقدم الأوراق كل من د. فتحي ملكاوي، ومايكل ولس ومحمد عويضة وهشام جعفر وغراهام فولر.

## ٣ – ابن رشد والفكر العبري الوسيط
## (فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي)
## تأليف: الدكتور أحمد شحلان
## الطبعة الأولى: ١٩٩٩، المطبعة والوراقة الوطنية – مراكش (٧٦٠ص)

جاء الكتاب في جزأين، وينطلق المؤلف في بحثه من اطلاعه على الترجمات والشروح العبرية لكتابات ابن رشد، وشكلت هذه الأعمال مصدرًا لتتبع الضائع من مؤلفات ابن رشد وأخباره، وكذلك الكشف عن مرحلة مجهولة، عَرَف فيها الصراع الفكري في العالم الإسلامي أوجه.

## ٤ – الاستغلال الديني في الصراع السياسي
## محمد السماك
## بيروت: دار النفائس ٢٠٠٠ (١٨٢ص)

يؤكد المؤلف أن الدين أدى وما يزال يؤدي دورًا أساسيًا في السياسة، حتى في الدول العلمانية التي اعتمدت فصل الدين عن الدولة بشكل حاسم. ويستعرض الكتاب صور الصراعات المرتبطة بلافتات ومشاعر دينية وما يختلط بها من صور للصراع العرقي، ويحاول تشخيص التيارات والمدارس النهضوية المعددة في العالم الإسلامي. ويؤكد أن المرحلة القادمة ستشهد احتلال الدين لمواقع أكثر أهمية في قرارات الشعوب.

## ٥ – الفردية: بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين
## المؤلف: زيد بن علي الوزير
## بيروت: دار المناهل ٢٠٠٠ (٦٧٠ص)

يحاول الباحث أن يوصل قناعته بأن صلاحيات المستبد العادل تناقض الأساس الإسلامي القائم على القيادة الجماعية وشورية الأمر ومسؤولية الأمة، وأن القيادة التي يتولاها فرد تغيب فيها الشورى الحقيقية ظلم وباطل مهما كان تدين الفرد وصلاحه، ويؤكد المؤلف أن سبب الانحراف في الفهم يتعلق بأزمة الفقه السياسي عند المسلمين الذي تغلب فيه فقه علماء السلطة، رغم توافر المخزون الضخم الذي وضعه علماء الأمة.

## ٦ – عصر النهضة: مقدمات ليبرالية للحداثة
**مؤسسة رينيه معوض**
**بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م**

الكتاب هو أعمال مؤتمر عقد بنفس العنوان بتنظيم من مؤسسة رينه معوض ومؤسسة فريديش ناومان – ألمانيا، بالتعاون مع الجامعة الأمريكية في بيروت، يومي ١٢-١٣ نوفمبر ١٩٩٨م. شارك في المؤتمر كل من موسى وهبة ونديم نعيمة وخالد زيادة، وشريل نحاس، وكمال حمدان وأمنية عوض وشريل دانمر وعزيز العظمة ونيس هانس وعبد الله العروي.

## ٧ – المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل
**تأليف: محمد المصطفى عزام**
**يناير ٢٠٠٠، الرباط، (٢٢٦ص)**

يبدأ الكتاب بمقدمة للفيلسوف المغربي د. طه عبد الرحمن، وقد استخدم الكاتب في هذا البحث مفاهيم ثلاثة باعتبارها مفاتيح نظرية أو جهازًا تحليلاً لمضامينه، وهي: البيان والتبين والتبيان.
يقع الكتاب في بابين، خصص الأول للتجربة والتأويل، والثاني تناول فيه المصطلح الصوفي بالتأصيل والمقارنة مع غيره.

## ٨ – الدراسات القرآنية بالمغرب في القرن الرابع عشر
**تأليف: إبراهيم الوافي**
**١٩٩٩، مطبعة النجاح الجديدة – الدار البيضاء (٤٣٠ص)**

ويسعى المؤلف من خلال هذا الكتاب إلى رصد "أوضاع علوم أصيلة وعريقة في المجتمع المغربي المسلم، ويتتبع مجالات الاعتناء بها، سواء تعلق الأمر بتلقين القرآن وتحفيظه، أو بقراءاته ورسمه وتجويده، أو بعلومه ومباحثه وترجمته أو تفسيره، مع اعتبار كافة مظاهر هذا الاعتناء ودواعيه".
والكتاب مقسم إلى ثلاثة أبواب، "عناية المغاربة بالقرآن الكريم" ودروس التفسير في المغرب.

## ٩ – الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده
**تأليف: الدكتور أحمد الريسوني**
**منشورات الزمن – كتاب الجيب، ١٩٩٩، الرباط (١٣٥ص)**

يواصل الدكتور أحمد الريسوني تقريب الفكر المقاصدي إلى أذهان القراء، حيث أصبح الاهتمام المتزايد بمقاصد الشريعة مندرجًا في إطار الجهود التجديدية والمبادرات الاجتهادية والإصلاحية للفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية. ويعتبر المؤلف كتيبه هذا: مواكبة لـ "الصحوة المقاصدية" وتلبية لحاجاتها وإسهامًا في إغنائها وترشيد مسارها.

## ١٠ – المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير
**تأليف: الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري، (وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب)**
**طبع ونشر: مطبعة فضالة – المحمدية، (٣٠٠ص)**

هذا الكتاب ليبين أحكام الفقه والشريعة الإسلامية في ما يطرح للنقاش حول المرأة والأسرة، خاصة بعد التطورات والتغيرات التي عرفها المجتمع في الفترة الأخيرة.

## ١١ – البنوك الإسلامية: التجربة بين الفقه والقانون والتطبيق
**تأليف: عائشة الشرقاوي المالقي**
**٢٠٠٠، الناشر، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، (٧٠٣ص)**

عملت الكاتبة على التعريف بهذه المؤسسات المصرفية منطلقة من الإجابة على الأسئلة التالية:

- هل لهذه البنوك أساس نظري إسلامي؟
- هل استطاعت تطبيقه إن كان موجودًا فعلاً؟

## ١٢ – مناهج البحث في المصطلح من خلال كتابات الرازي
**تأليف: عبد العزيز المطاد**
**١٩٩٩، مطبعة منشورات المناهج – الرباط، (١٤٤ص)**

أصبح الاهتمام بعلم المصطلح من مظاره النهضة الفكرية الإسلامية المعاصرة، ويأتي هذا الكتاب للإسهام في دراسة بعض القضايا المنهجية للمصطلح العلمي في التراث العربي الإسلامي، منهجية للبحث في المصطلح تعالج قضية الإصطلاح العربي في معزل عن تتبع المصطلح العربي إبستمولوجيًا ودياكرونيًا ورصد تكويناته عبر الحضارات العربية وفي معزل عن التصور العربي القديم للظاهرة الإصطلاحية، هي محاولة محكومة بالمحدودية إن لم نقل بالفشل المسبق".

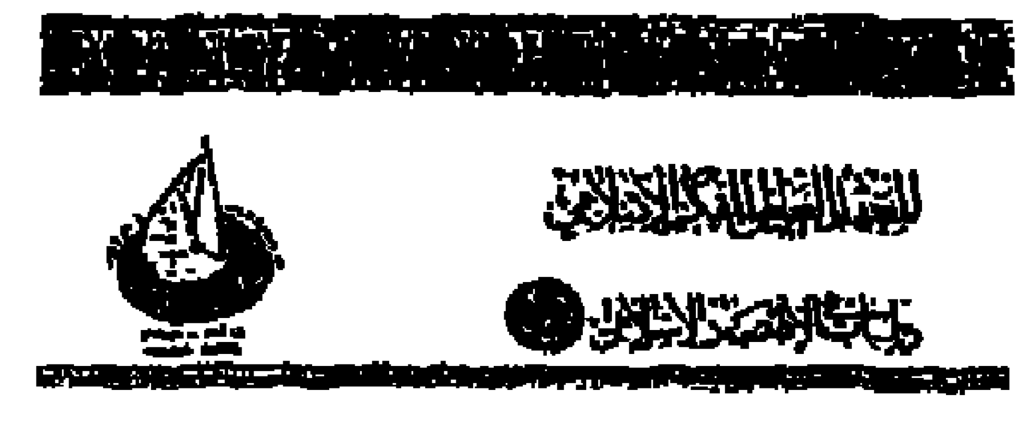
اعتمد المؤلف كتابات الإمام الفخر الرازي لاستخلاص منهجه في البحث المصطلحي، مع إشارات إلى أهم مفكري الإسلام ممن تطرقوا للظاهرة المصطلحية توليدًا وتوحيدًا وتحديدًا.

يقع الكتاب في خمسة فصول ومقدمة وتمهيد.

صدر حديثاً عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

## نحو تطوير نظام المضاربة
## في المصارف الإسلامية



نحو تطوير نظام المضاربة في المصارف الإسلامية

محمد عبد المنعم أبو زيد

محمد عبد المنعم أبو زيد

460 ص

الطبعة الأولى 1420هـ/2000م

هو الكتاب السادس والثلاثون في سلسلة دراسات الاقتصاد الإسلامي التي يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ويغطي الكتاب مع غيره من كتب هذه السلسلة عدداً من الموضوعات المتصلة بالصيغ التي تنظم علاقات هذه المؤسسات، سواء كانت مع غيرها من الأفراد، والمؤسسات الأخرى، أو في جانب استخداماتها للأموال المتاحة لها، أو في جانب الخدمات الأخرى غير التمويلية التي تقوم بها.

ويناقش الكتاب نظام المضاربة في المصارف الإسلامية من واقع الممارسات العملية للمصارف الإسلامية، بهدف التعرف على مدى اعتمادها عليه لتعبئة وتوظيف الأموال، والأساليب العملية التي استخدمتها لتطبيقه، وكذلك تحديد المعوقات والمشكلات التي واجهت التطبيق، ومحاولة إيجاد أساليب تساعد على تطوير تطبيق هذا النظام مستقبلاً.

كما أن البحث يعمل على التعرف على وتحليل الآثار المتوقعة لتطوير وتطبيق نظام المضاربة على النشاط المصرفي بصفة خاصة والنشاط الاقتصادي بصفة عامة.

# المؤتمر السنوي الأول لمركز دراسة الإسلام والديمقراطية

## ٣٠ نيسان (ابريل) ٢٠٠٠ - جامعة جورج تاون، واشنطن

**لؤي صافي***

هل يمكن تطوير مؤسسات شورية في المجتمع الإسلامي المعاصر؟ هل تتعارض قيم الإسلام وتصوراته والمشاركة الشعبية في الحياة السياسية؟ لماذا تأخر نضج التجربة الديمقراطية في البلدان العربية خاصةً، وفي بلدان العالم الإسلامي عامةً؟ ما شروط قيام نظام شوري، وهل يمكن تحقيق هذه الشروط في مجتمع تحكمه قيم الإسلام وتصوراته؟ هذا طرف من الأسئلة التي تدور في أذهان كثير من المثقفين والمفكرين في العالم الإسلامي وخارجه، والتي حكمت الأطروحات والمداخلات خلال المؤتمر السنوي الأول لمركز دراسة الديمقراطية والإسلام.

عقد المؤتمر في جامعة جورج تاون في مدينة وشنطن، وحضره ثلة من الباحثين والناشطين السياسيين من المسلمين وغيرهم. وانشغل المؤتمرون خلال مداولات المؤتمر بتحليل الواقع السياسي، والأسباب الثقافية والبنوية التي تعيق قيام نظام شوري يتيح للمواطن في البلدان العربية والإسلامية أن يكون شريكا فاعلا في بناء مستقبل بلاده والتأثير في القرار السياسي، وتحمل المسؤولية الكاملة لما يجري على أرضه ووطنه.

---

* دكتوراة في العلوم السياسية من جامعة وين في الولايات المتحدة الأمريكية ١٩٩٢م، مدير البحوث في المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا.

اشتمل المؤتمر على ثماني أوراق عرضت في ثلاث جلسات. إضافة إلى كلمة قدمها ضيف الشرف خورشيد أحمد، رئيس المؤسسة الإسلامية في بريطانيا، وعضو مجلس الشيوخ الباكستاني. وناقشت الأوراق قضايا نظرية وعملية مهمة، مثل "الحاكمية الإلهية مقابل الحاكمية الشعبية" و "الشورى والديمقراطية" و "الديمقراطية في ضوء المصادر الإسلامية الاتباعية (الكلاسيكية)" و "الإصلاح السياسي في إيران" وغيرها من الموضوعات الحيوية.

كذلك مثلت الأطروحات والمداخلات التي تقدم بها الأساتذة المحاضرون مساهمات طيبة في توضيح جانب من المشكلات التي تعيق سيرورة المشاركة السياسية في العالم العربي والإسلامي. فقام رجا بهلول (جامعة بير زيت، فلسطين) بتحليل مفهوم "الحاكمية لله" الذي روجته كتابات العديد من المفكرين الإسلاميين، وفي مقدمتهم أبو الأعلى المودودي وسيد قطب، ليظهر أن المفهوم في حقيقته لا يشكل دعوة إلى نموذج "الحاكم باسم الله" الذي نافحت عنه الكنسية خلال العصور الوسطى الأوربية، بل إلى تحديد سلطان الدولة الحديثة، وإخضاع قوانينها إلى قوانين الوحي. وأشار مقتدر خان (كلية براين، أمريكا) في حديثه إلى أهمية دراسة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم الإسلامي لفهم الأسباب الميدانية لتأخر عملية المشاركة الشعبية في الحياة السياسية. وأكد خان على أن المشكلة الديمقراطية في العالم الإسلامي في جوهرها مشكلة جهل وفقر وتفاوت اقتصادي بين فئات المجتمع. أما تمارة صون (كلية إدوارد و ماري، أمريكا) فقد نوهت في عرضها إلى الحرية الفكرية وحرية الرأي التي سادت في العصور الإسلامية الأولى، وسمحت بقيام تعددية مذهبية وعقدية، واعتبرت أن هذه الظاهرة مؤشر واضح إلى إمكانية قيام ديمقراطيات حديثة في العالم الإسلامي، وإلى عدم وجود تناقضات جوهرية بين قيم الإسلام والحريات السياسية والمشاركة الشعبية.

و لم تقتصر المداخلات في المؤتمر على الجانب النظري، بل تطرق إلى مسائل عملية وحيوية، إذ خصصت الجلسة الثانية للحديث عن التجربة الديمقراطية في

الجزائر. وتحدث في هذه الجلسة التي ترأسها رضوان مصمودي (المدير التنفيذي لمركز دراسة الديمقراطية والإسلام) وكل من ميلود مزيان عضو مجلس الشعب الجزائري (حماس)، ورفيق علوي الأمين العام للمجلس الإسلامي الأعلى في الجزائر. وشدد المحاضرون على أن التجربة الديمقراطية في الجزائر لا تزال تمضي قدما، رغم العثرات المزلزلة التي تعرضت لها على مدار عقد كامل. وامتازت الجلسة بالصراحة والتحليل والحوار الهادئ، أبرزت خلاله أخطاء الحكومة والمعارضة الإسلامية في التعامل مع التطورات السياسية على الساحة. وأعقب الجلسة حوار منفتح وصريح شارك فيه السفير الجزائري وجانب من الحضور.

وخلاصة القول: شكل المؤتمر السنوي الأول لمركز دراسات الديمقراطية والإسلام معلما مهما في مسيرة المركز، وأظهر أهمية العمل المؤسسي الأهلي لتطوير الحوار الديمقراطي، وإيجاد قنوات لدراسة الفكر وفهم الحدث، وولدّ لدى الحضور والمشاركين قناعة بأهمية الموضوع وتشعب القضية وضرورة المضي قدما نحو إنضاج الفكر والفعل السياسيين في العالم العربي والإسلامي.

صدر حديثاً

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

(سلسلة الرسائل الجامعية – 35)

# قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي
## عرضاً ودراسة وتحليلاً

د. عبد الرحمن الكيلاني

يعرض هذا الكتاب موضوعاً جديداً من موضوعات علم مقاصد الشريعة الإسلامية وهو (قواعد المقاصد)، وغاية البحث التركيز على ضرورة ضبط هذا العلم المتسع عن طريق قواعد محددة، حتى لا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه ما هو من صميم مدلولاته.

وقد عمد المؤلف إلى دراسة هذه القواعد من خلال ما ساقه الإمام الشاطبي في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة) وأظهر أثر قواعد المقاصد في ضبط عملية فهم النصوص الشرعية حتى يكون فهماً صحيحاً رائداً متبصراً بغاية المشرع ومقصده لا يجافي القصد الشرعي ولا ينبوعه.

ويُلح الكاتب على ضرورة استقراء قواعد مقصدية جديدة، من خلال دراسة التراث الفقهي والأصولي عند علماء الأمة كالغزالي والعز بن عبد السلام، والقرافي، وابن تيمية وابن القيم وغيرهم من الأعلام، وذلك بغية ضبط علم المقاصد، وبيان أبرز معالمه.

أبو الفداء سامي التوني*

# طبقات المفسرين
# للحافظ
# جلال الدين السيوطي**
# (٩١١هـ/١٥٠٥م)

اهتمت الحضارة الإسلامية في أحد جوانبها بتاريخ الأعلام والرواة والعلماء بصورة أخص وجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات المتعلقة بهم، ومن هنا برز للوجود ما لا يكاد يحصى من المؤلفات في التراجم، التي حملت أسماء تعبر عن مناهج علمية مختلفة سلكتها تلكم المؤلفات، ككتب "**الطبقات**" و"**المشيخات**" و"**البرامج**" و"**معجمات الشيوخ**" و"**الثقات**" و"**الضعفاء**" و"**التاريخ**" (أي: تاريخ الرجال)، ...إلخ، إلا أنه حتى القرن ٩هـ/١٥م لم يفرد المفسرون بكتاب، وهذا ما دعا الحافظ جلال الدين السيوطي إلى جمع تراجم المفسرين المفرقة في بطون الكتب في كتاب سماه "**طبقات المفسرين**"، وسجل في صدر كتابه الداعي إلى تأليف الكتاب فقال:

---

* باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث، يعمل حاليًا في مشروع "دائرة معارف الأمة" في القاهرة.

** عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين، الخضيري، المعروف بـ "جلال الدين السيوطي" (٨٤٩هـ/١٤٤٥م-٩١١هـ/١٥٠٥م). إمام، محدث، حافظ، فقيه، مفسر، لغوي، نحوي، مؤرخ، أديب، بلاغي، مشارك في علوم متعددة.

من آثاره: "**المزهر**" في اللغة، و"**الإتقان في علوم القرآن**"، و"**الاقتراح في أصول النحو**"، و"**بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**"، "**وحسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**"، انظر: ابن العماد: **شذرات الذهب** ٨/٥١: ٥٥.

"... وبعد فهذا المجموع فيه طبقات المفسرين، إذ لم أجد من اعتنى بإفرادهم كما اعتني بإفراد المحدثين والفقهاء والنحاة وغيرهم"[١].

ولا ندري على وجه الدقة متى شرع السيوطي في جمع مادة كتابه **"طبقات المفسرين"** وإن كان المتوقع أن يكون قد ضمه إلى خطة عمله ضمن عدد من مؤلفاته، لكن الكتاب لم يقدر له أن يخرج عن طور مسودة خلفها المؤلف بعده وقعت لتلميذه شمس الدين الداودي (٩٤٥هـ/١٥٣٨م)[٢]، فنقلها من نسخة المؤلف لتنتشر بين الناس عن طريقه، ولتصلنا من هذا الطريق نسخة كتبت سنة ٩٧٣هـ/١٥٦٦م.

كان السيوطي ينوي أن يكون كتابه حافلاً جامعًا - كما قال تلميذه الداودي[٣] -، لكن المنية أدركته، وكان قد وضع خطة لنطاق عمله في الكتاب، صرح بها في صدر كتابه[٤] فهو يريد جمع المفسرين من المحدثين ومن علماء أهل السنة، ثم الاقتصار على المشاهير من المفسرين من غير أهل السنة كالمعتزلة والشيعة وأضرابهم (كالزمخشري والرماني والجبائي وأشباههم).

وقد اشتمل "طبقات المفسرين" على من اشتغلوا بالتفسير وبرزوا فيه وإن لم يؤلفوا فيه، فغالب تراجم الكتاب اكتفى فيها المؤلف بأن صاحبها مفسر، أو أنه عرف بالتفسير دون أن يذكر اسم مؤلفه في التفسير أو دون أن يصرح بأنه كتب تفسيرًا بالفعل، وكم من عالم اشتغل وبرع في علم ولم يؤلف فيه؛ اكتفاء بالتعليم وانشغالاً به أو لغير ذلك من الأسباب[٥].

---

[١] **طبقات المفسرين للسيوطي** (تحقيق: علي محمد عمر. ط. مكتبة وهبة) ص٢١. وانظر في تأكيد ذلك أيضًا: علي محمد عمر: مقدمة تحقيق **"طبقات المفسرين/السيوطي"** ص٥:٦.

[٢] هو: محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين، الداودي، المالكي (٩٤٥هـ/١٥٣٨م): شيخ أهل الحديث في عصره، وتلميذ جلال الدين السيوطي. من آثاره: **"طبقات المفسرين"** و**"ذيل طبقات الشافعية الكبرى"** و**"ترجمة الحافظ السيوطي"**. انظر: الزركلي: **الأعلام** ٣٩١/٦،...

[٣] **طبقات المفسرين** للسيوطي ص١٢٥.

[٤] ص٢١.

[٥] وقد ضم إلى المفسرين من صنف في **(أحكام القرآن)** (كما في **الترجمة** ٨٠).

اشتمل الكتاب على ١٣٦ ترجمة مرتبة ترتيبـًا هجائيـًا قد تختل دقته في ترتيب أسماء الآباء أحيانـًا[٦]، وتراجمه عمومـًا مختصرة وجيزة، وثمة تراجم مبتورة يبدو أن المؤلف كان قد أرجأ تحريرها لوقت لاحق[٧].

وقد اتبع الحافظ السيوطي في الكتاب طريقة النقل من الكتب السابقة كما يفعل في كثير من مؤلفاته، فجمع ما يتعلق بالمفسر من كتب المؤرخين يذكر اسمه وكنيته ونسبه ومن أخذ عنه العلم ومن سمع منه، وموطنه، ومحل نشاطه العلمي، والكتب التي قرأها أو ألفها، وقل أن تظفر من السيوطي بكلام له أو تعليق أو نحو ذلك، بل يكاد كتابه يخلو من ذلك كله، ومن هنا اختلف أسلوب الكتاب حسب اختلاف المصدر الذي نقل منه، واحتجبت شخصية السيوطي وراء الروايات التي يغمرك بها والنقول التي يسوقها من مصادر المؤرخين[٨].

وقد أكثر النقل عن: ابن الأبّار، والحميدي، وابن الدبيثي، والذهبي، والسلفي، وابن السمعاني، وأبي شامة، وعبد الغافر الفارسي، وابن عساكر، وابن النجار.

وأهمل كتاب **"طبقات المفسرين"** (في مسودته هذه) تراجم المفسرين في القرنين الأول والثاني الهجريين/٧-٩م (كابن عباس، ومجاهد، والضحاك، وعطاء بن أبي رباح، وقتادة، ...)، كما توقف عند نهاية القرن السابع الهجري/١٣م فلم يعده (مهملاً مفسري عصره والقريبين من عصره كابن شهبة، وابن الضياء، وابن عرفة، وابن عقيل، وابن كثير، وأبي الليث السمرقندي، وابن مردويه...).

على أن أي نقد يوجه هنا ينبغي أن يصرف إلى الكتاب دون مؤلفه الذي لم يمهله القدر لإخراجه في صورته التامة.

ومهما يكن من شيء فلقد حفظ لنا الكتاب كثيرًا من النصوص المنقولة عن المصادر المختلفة المفقود منها اليوم أو المخطوطة عزيزة المنال.

---

[٦] انظر مثلاً التراجم (١٨-١٩)، (٤١-٤٢)، (٤٤، ٤٥)،...

[٧] منها رقم: ٦٣ (الإمام الرافعي: عبد الكريم بن محمد)، ١٣٥ (يحيى بن محمد العنبري).

[٨] (علي محمد عمر: مقدمة تحقيق **"طبقات المفسرين/ السيوطي"** ص٧).

والكتاب مقطوع بنسبته لمؤلفه، فقد ذكره بنفسه في قائمة مؤلفاته التي سردها في كتابه "**حسن المحاضرة**"[٩]، كما ذكره حاجي خليفة في "**كشف الظنون**"[١٠]، وغيرهما.

كما انتفع شمس الدين الداودي بكتاب شيخه فاتخذه أصلاً بنى عليه كتابه الجامع "**طبقات المفسرين**"[١١]، فأثبت تراجم كتاب **السيوطي** بألفاظها، وزاد تراجم كثيرة، فبلغ مجموع المفسرين الواردين فيه ٧٠٤ ترجمة، ولكن ثمة تراجم انفرد بها كتاب **السيوطي**، ولم ترد عند الداودي، ولا نعلم لهذا تفسيرًا فلا يصح أن يقال لعلها زيادة في نسخة أخرى... كيف والكتاب إنما جاءنا عن طريقه؟[١٢]

ولـ "**طبقات المفسرين**" للسيوطي عدة مخطوطات، منها: نسخة مكتبة يكي جامع (٣٧٢)، ونسخة دار الكتب المصرية (رقم ٢٠١-مجاميع، تيمور)، وقد اتخذ د. علي محمد عمر الأولى أصلاً، كما استفاد من الثانية في تحقيقه للكتاب الذي نشرته مكتبة وهبة بالقاهرة سنة ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م، وتقع في ١٨٩ صفحة، من قطع متوسط (١٧x٢٤سم، وقد ألحق بها فهارس فنية للأعلام، والآيات، والأحاديث، والأشعار، والقبائل والأمم والفرق، والأماكن والبلدان والمياه، والكتب.

وهي أحسن طبعات الكتب، اتسمت بالدقة والأمانة، وضبط الأعلام، وإحالة النصوص إلى مصادرها في كثير من المواضع، وإن افتقرت إلى التحقيق العلمي بمناقشة المؤلف وتعقبه فيما قد يقع له من هنات.

---

[٩] ١/٣٤٤ص٩.

[١٠] ص١١٠٧.

[١١] **طبقات المفسرين**/الداودي، تحقيق: علي محمد عمر، ط. مكتبة وهبة (القاهرة)، جزآن (أعادت نشره عنها: ط. دار الكتب العلمية، بيروت).

[١٢] التراجم على سبيل الحصر، هي أرقام: (١٦، ٣١، ٤٠، ٩٠) (بترقيم د. علي محمد عمر).

## القيمة العلمية للكتاب:

والكتاب يعكس صورة صادقة للنشاط العلمي للحضارة الإسلامية خلال القرون المتعاقبة (الثالث إلى السابع)، ولقد حفل - على صغر حجمه - بعدد كبير من المؤلفات العلمية التي تقتصر على التفسير وعلوم القرآن خاصةً بل تعدتها إلى المعارف المختلفة (أصول الدين، أصول الفقه، الفقه، علم الحديث وأصوله، اللغة وعلومها، الأدب شعرًا ونثرًا، التصوف، ..)، كما اشتمل على اقتباسات شعرية محدودة.

كما يمدنا بمعلومات وفيرة عن مسيرة العلم - في العالم الإسلامي - وتداوله عبر القرون، وينقل إلينا صورة لمجالس العلم وما كانت تلقاه من رواج وإقبال[13]، والمدارس العلمية وأسباب الاتجاهات الفكرية والعلمية والمؤثرات فيها[14]، وبيان مواطن العلماء ومجال رحلتهم وتحركه عبر البلدان المختلفة مما يمد المهتمين بهذا الجانب بزاد وفير.

---

[13] انظر مثلاً ص٣١.

[14] انظر مثلاً ص٤٦.

# طبقات الأمم
# لصاعد الأندلسي
# (٤٢٠هـ/١٠٢٩م-٤٦٢هـ/١٠٧٠م)

كتاب "**التعريف بطبقات الأمم**" لصاعد الأندلسي[١]، هو أحد الوثائق التاريخية المهمة في تاريخ العلوم وتطورها عند الشعوب في العصور القديمة والقرون الوسطى (إلى منتصف القرن ٥هـ/١١م).

كتب صاعد الأندلسي عام ٤٦٠هـ/١٠٦٨م - وكان يومئذ قد شارف على الأربعين - كتابه الشهير "**طبقات الأمم**"، واستفاد من وجوده مع رجال العلم والفكر في طليطلة وخارجها بالأندلس. نراه منفتحًا على الشعوب والديانات الأخرى، وأحد أسباب هذا الانفتاح هو بلا شك تأثير أستاذه ابن حزم الذي كان واسع الاطلاع والمعرفة، فتواريخ الأمم كانت متوفرة في مصادر معينة كالتوراة والإنجيل وتاريخ يوسيفوس[٢] وغيرها، كذلك فإن صاعدًا

---

[١] هو صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد، التغلبي، القرطبي، أبو القاسم (٤٦٢هـ/١٠٧٠م): مؤرخ، مشارك في بعض العلوم، ولد في المرية، وولي القضاء في طليطلة إلى أن توفي. من آثاره: **جوامع أخبار الأمم من العرب والعجم، والتعريف بطبقات الأمم، ومقالات أهل الملل والنحل، وإصلاح حركات النجوم، وتاريخ الإسلام.**

انظر: بلاشير R. blachere: دائرة المعارف الإسلامية (**المستشرقون**) ١٥/٢٦٥: ٢٦٧. (الطبعة العربية - ١).

**الأعظمي**: دائرة المعارف ٢٠/١٥٤.

غربال (وغيره): **الموسوعة العربية الميسرة** ص١١١٣.

كحالة: **معجم المؤلفين** ٤/٣١٧.

بروكلمان: **تاريخ الأدب العربي** ٦/١٢٨: ١٣٠ (٤).

حياة بوعلوان: مقدمة تحقيق "**طبقات الأمم**" ص١١: ٢٨. (ط. د. الطليعة، بيروت).

[٢] راجع: ابن خلدون: **التاريخ** ٢/١١٦.

اطلع على تاريخ هوروشيوش الذي نقل عن اللاتينية في أيام عبد الرحمن الناصر، كما نلمس من "**طبقات الأمم**" اعتماد صاعد على الروايات الشفاهية ولقاء الشيوخ ومحاورة الأقران[٣].

يعطي صاعد الأندلسي – وهو يقسم الأمم القديمة – عامل اللغة الصدارة في تكوين الأمة، فهو يرى أن الأمم السالفة كانت قبل تشعب الأمم وافتراق اللغات سبعًا:

الفرس، والكلدانيون، واليونانيون (ويلحق بهم الروم والإفرنجة والسلاجقة وبرجان والصقالبة والروس والبرغر ونحوهم)، والقبط، وأجناس الترك، والهند (والسند وما اتصل بهم)، والصين، ثم افترقت تلك الأمم السبع تشعبت لغاتها وتباينت أديانها، وهي جميعًا – في رأيه – تنقسم إلى طبقتين: طبقة عنيت بالعلوم وطبقة لم تعن به.

أما الأمم التي لم تول العلوم اهتمامها فهي "أشبه بالبهائم منهم بالناس..." فيما – يرى – فـ "هؤلاء لم يستعملوا أفكارهم في الحكمة ولا راضوا أنفسهم بتعلم الفلسفة"[٤]، ولهذا فقد أولى كتابه الاهتمام بالطبقة الأولى التي انكبّت على العلوم، وهي ثمان – في رأي صاعد –:

أهل الهند، والفرس، والكلدان، واليونان، والروم، وأهل مصر، والعرب، والعبرانيون.

يعكس كتاب "**طبقات الأمم**" لصاعد – على صغر حجمه (١٧٤ صفحة[٥]) – إجلال الحضارة الإسلامية للعلم وإن تعددتْ مصادره وأجناس حملته، كما يعكس انفتاح الحضارة الإسلامية على الحضارة الإنسانية عامة على مر الزمان ونظرتها له باعتباره إرثًا إنسانيًا للبشرية عامة، وفي الكتاب الكثير من المعلومات عن المنجزات العلمية لكل أمة من الأمم الثماني التي حددها – بإيجاز – في شتى مناحي المعرفة الإنسانية وإن كان اهتمام المؤلف

---

[٣] راجع مقدمة تحقيق "**طبقات الأمم**" ص١٥:١٦. (ط. د. الطليعة، بيروت).

[٤] **طبقات الأمم** ص٤١، ٤٣، وانظر ص١٦:١٧، ٤٣: ٤٤.

[٥] صفحات الكتاب طبقًا لطبعة دار الطليعة (بغير صفحات مقدمة التحقيق وقائمة المراجع).

بالعلوم الحكمية والفلسفة خاصة قد انعكس على الكتاب فكان له النصيب الأوفى من العناية، بل ربما شعر القارئ بشيء من الانحياز لبعض الشخصيات دون البعض تعاطفًا مع ما يميل إليه المؤلف من آرائه الفلسفية[٦].

وقد اشتمل الكتاب على جملة وفيرة من مؤلفات الحضارات المختلفة مع التعريف الموجز بها وبقيمتها العلمية، وإن كنت تشعر في مواضع بأثر قلة المصادر التي اعتمد عليها المؤلف في وضوح رؤيته عن حضارة ما[٧]، بل لقد صرح في خاتمة كتابه أن ما كتبه إنما هو من الذاكرة[٨]، وهو ما يعكس العجالة التي اتسم بها الكتاب.

وقد اهتم العلماء بالكتاب، وعنه أخذ ابن القفطي وابن أبي أُصَيْبعة[٩] وابن العبري، كما أخذ عنه المقري وغيره، لكن الكتاب مني بسوء الحظ فقد طبع طبعتين:

- الأولى: نشرها (الأب) لويس شيخو في بيروت سنة ١٩١٢م، وهي كثيرة الغلط، اعتمد فيها على مخطوط لا قيمة له[١٠].
- والأُخرى: طبعة دار الطليعة، بيروت، سنة ١٩٨٥م (الطبعة الأولى)، قياس ١٣x٢٠سم، ٢١٦ صفحة، وهي بحث - أو: أطروحة جامعية - قامت بها حياة العيد بو علوان بالجامعة الأمريكية (بيروت).

وهي طبعة أحسن من سابقتها، رجعت محققتها إلى أربع مخطوطات بالإضافة إلى طبعة شيخو، وسلكت فيها منهج التلفيق في إثبات النص الراجح عند اختلاف النسخ، لكن العمل في الكتاب افتقر إلى الدراية العلمية بما تعالجه

---

[٦] تأمل مثلاً رأي المؤلف في أبي بكر الرازي ص١٣٧ وأبي نصر الفارابي ص١٣٧: ١٤٠. وانظر أيضًا ص١٣٥.

[٧] يعترف صاعد في حديثه عن الهند - مثلاً - بعدم معرفته الكاملة للعلم هناك. وبأنه استقى معلوماته من كتاب"**كليلة ودمنة**". (انظر ص٥٧).

[٨] انظر ص٢٠٧.

[٩] انظر مثلاً: طبقات الأطباء ص٤٨٢.

[١٠] محفوظ بالمكتبة الشرقية في جامعة القديس يوسف في بيروت رقم ١٥٨ (- كما تقول حياة بوعلوان محققة طبعة دار الطليعة ص٥).

المحققة، فوقعت تصحيفات علمية كثيرة لأسماء الكتب والمؤلفين وغيرهم، وفي الأحاديث النبوية أيضًا والعجيب أن الصواب قد يوجد في بعض النسخ التي تشير إليها في هوامش الكتاب فتثبت الخطأ في صلب المتن وتشير إلى خلافه في الهامش[11].

كما يجد القارئ اختلالاً في السياق - أحيانًا - مما يشعر بوجود سقط ما[12]، فضلاً عن حاجة الكتاب إلى فهارس تستخرج معلومات الكتاب، وقائمة بالمقابل اللاتيني للأسماء اليونانية الواردة في الكتاب.

---

[11] كتصحيف حديث "زويت لي الأرض" إلى (رويت لي الأرض) واكتفائها بالإحالة إلى المعجم المفهرس للحديث النبوي، وكذلك حديث "إن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء" طبعت (يصنع) وهو تصحيف، مع أنها أحالت إلى "سنن ابن ماجة" في هامش ١ وهو هناك بلفظ (يضع).

ومن أمثلة تصحيف الأسماء: المثقب العبدي تصحف إلى (المثقف)! ص١١٤، وكذا "حجر بن المنذ" (صوابه الهنو) ١٢، ابن أبي رمثة التميمي (ابن أبي رمثة) ص١٢٧، كتاب "السيرة الفاضلة" للفارابي؟! ص١٣٧...إلخ.

[12] انظر مثلاً ص١٢٨.

# طبقات الحنابلة
# لابن أبي يعلى الفرّاء
## (٤٥١هـ/١٠٥٩م-٥٢٦هـ/١١٣١م)

امتازت الحضارة الإسلامية بالاهتمام البالغ بتتبع تراجم الأعلام في شتى المعارف، وقد أثمر هذا الاهتمام ما لا يحصى من المؤلفات التي اتخذت أشكالاً مختلفة من أساليب التصنيف والعرض، وقد كانت **"الطبقات"** هي إحدى هذه الصور.

و"الطبقة" في الاصطلاح هي القوم المتعاصرون إذا تقاربوا في السن أو في الأخذ عن الشيوخ، وقد يختلف اعتبار الراوي من طبقة ما باختلاف الأمر والجهة التي يوصف على أساسها، فقد يعد الرجلان من الصحابة في طبقة واحدة لاشتراكهم في صحبة النبي صلى الله عليه وسلم على حين يفرق بين طبقتيهما باعتبار السبق للإسلام مثلاً.

ولكتب الطبقات أهمية كبرى لدارسي الحديث وأحوال الرواة خاصة وللمهتمين بالدراسات التاريخية والاجتماعية واللغوية والأدبية وغيرهم عامة، فدارس الحديث يحتاج إليها للتوصل إلى التمييز بين الرواة المتشابهين في الأسماء للأمن من الخلط بينهم، بالإضافة إلى استفادته العامة منه باعتباره كتابًا في تراجم الرواة.

ويستفيد منها دارسو الحضارة الإسلامية ودارسو علم الاجتماع وتاريخ الأدب العربي، وفيها تتهيأ له مراقبة التطور وما أثر فيها من عوامل إيجابية وسلبية ومظاهر ذلك، فهي ترسم أمامه خطًا بيانيًا واضحًا.

ولقد كانت طبقات المذاهب الفقهية إحدى اهتمامات العلماء في تصنيف "**الطبقات**"، وقد جمع ابن أبي يعلى الفراء[١] في كتابه "**طبقات الفقهاء**"[٢] المعروف بـ "**طبقات الحنابلة**" تراجم رجال المذهب الحنبلي إلى عصره (القرن ٣هـ=٩م: منتصف ٦هـ=١٢م)، فكان كتابه أشهر كتاب في موضوعه.

ولقد اكتفى ابن أبي يعلى بإشارة وجيزة في صدر كتابه إلى موضوع كتابه فقال:

"هذا كتاب استخرنا الله تعالى في تأليفه وسألناه المعونة على تصنيفه، وسطرنا فيه ما انتهى إلينا من أخبار شيوخنا أصحاب إمامنا الإمام الأفضل أبي عبد الله"[٣].

ثم أفضى إلى كتابه الذي صدَّره بترجمة جيدة للإمام أحمد إمام المذهب الحنبلي[٤]، ثم افتتح طبقات الكتاب، وقد جعل كتابه ست طبقات، الأولى: لمن روي عن الإمام أحمد[٥]، ومِن الثانية إلى الرابعة للطبقات المتتابعة بعد ذلك، إلى أن يصل إلى طبقة والده أبي يعلى الفراء الذي خصَّه - دون مبرر ذكره - بالطبقة الخامسة[٦]، ثم ختم الكتاب بالطبقة السادسة وهي طبقة أصحاب أبي يعلى الفراء[٧].

حفل كتاب "**طبقات الحنابلة**" بالمعلومات الغزيرة والفوائد المهمة التي عُنِيَ المؤلف بإيرادها مما ورد آراء وأقوال للشخصيات التي تعرض لها بالترجمة، بين

---

[١] هو: محمد بن محمد (أبو يعلى) بن الحسن بن محمد، أبو الحسين، ابن الفراء، المعروف بابن أبي يعلى، ويقال له ابن الفراء (٥٢٦هـ/١١٣١م): مؤرخ، من فقهاء الحنابلة، ولد ببغداد، وبها مات. من آثاره: المجرد في مناقب الإمام أحمد، والمفتاح (فقه)، والمفردات في أصول الفقه، والمفردات (في الفقه أيضًا)، وتنزيه معاوية بن أبي سفيان، ...وغير ذلك.

[٢] هذا هو الاسم الموجود على النسخة الخطية المنشورة عنها طبعة السنة المحمدية، والوارد في نهاية الجزء الأول ٤٣٠/١، وهو الذي ذكره ابن رجب في مقدمة الذيل على الطبقات.

[٣] **طبقات الحنابلة** ٤/١.

[٤] استغرقت الصفحات ٤/١: ٢٠.

[٥] استغرقت الصفحات٢١/١: ٤٣١ - الجزء الأول بكامله.

[٦] استغرقت الصفحات ١٩٣/٢: ٢٣٠.

[٧] استغرقت الصفحات ٢٣١/٢: ٢٦١.

فوائد عقائدية - تعكس عقيدة الإمام أحمد - عقيدة أهل السنة والجماعة - وتلامذته بأدلتهم ومناظرتهم، وفوائد فقهية، ولغوية، وأدبية، إلى غير ذلك، فضلاً عن الكثير من الحكم والأقوال المأثورة والمواعظ والزهديات والآداب والأخلاق وغير ذلك كثير.

وعلى الرغم مما يؤخذ على ابن أبي يعلى من عدم اعتناء بالترتيب الدقيق للتراجم، وعدم الوضوح المنهجي لتقسيم الطبقات لديه، وتفويته الكثير من الحنابلة الذين لم يترجم لهم، إلا أن الكتاب لقي قبولاً حَسَنًا بين أهل العلم وطلابه، وعُنِيَ الحافظ ابن رجب الحنبلي بتأليف ذيل عليه ليتمه إلى عصره في كتابه "**ذيل طبقات الحنابلة**"[٨]، كما ألف العليمي[٩] كتابه الثمين "**المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**" الذي جمع فيه بين "**طبقات الحنابلة**" لابن أبي يعلى وذيله لابن رجب الحنبلي ثم زاد عليهما، وألفت ذيول على تلك المؤلفات؛ لتكمل ما جاء بعدهم من فقهاء الحنابلة.

ولكتاب "**طبقات الحنابلة**" لابن أبي يعلى طبعة لا بأس بها، قليلة الغلط، هي طبعة مطبعة السنة المحمدية بمصر سنة ١٩٥٢م بتحقيق محمد حامد الفقي، في جزأين من القطع المتوسط (٤٤٥، ٣٠٨ صفحة)، وعنها أعادت نشره مصورًا دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ[١٠].

وللشيخ محمد بن محمد بن الصديق العماري كتاب في تعقب تحقيق الفقي للكتاب هو "التعريف لما أتى به حامد الفقي في تصحيح الطبقتين من التصحيف".

وما زال الكتاب بحاجة للفهارس العلمية، والتحقيق العلمي الذي يتجاوز مقابلة النسخ الخطية وضبط ما يشكل من الألفاظ إلى مناقشة القضايا وتوثيق النصوص وغير ذلك.

---

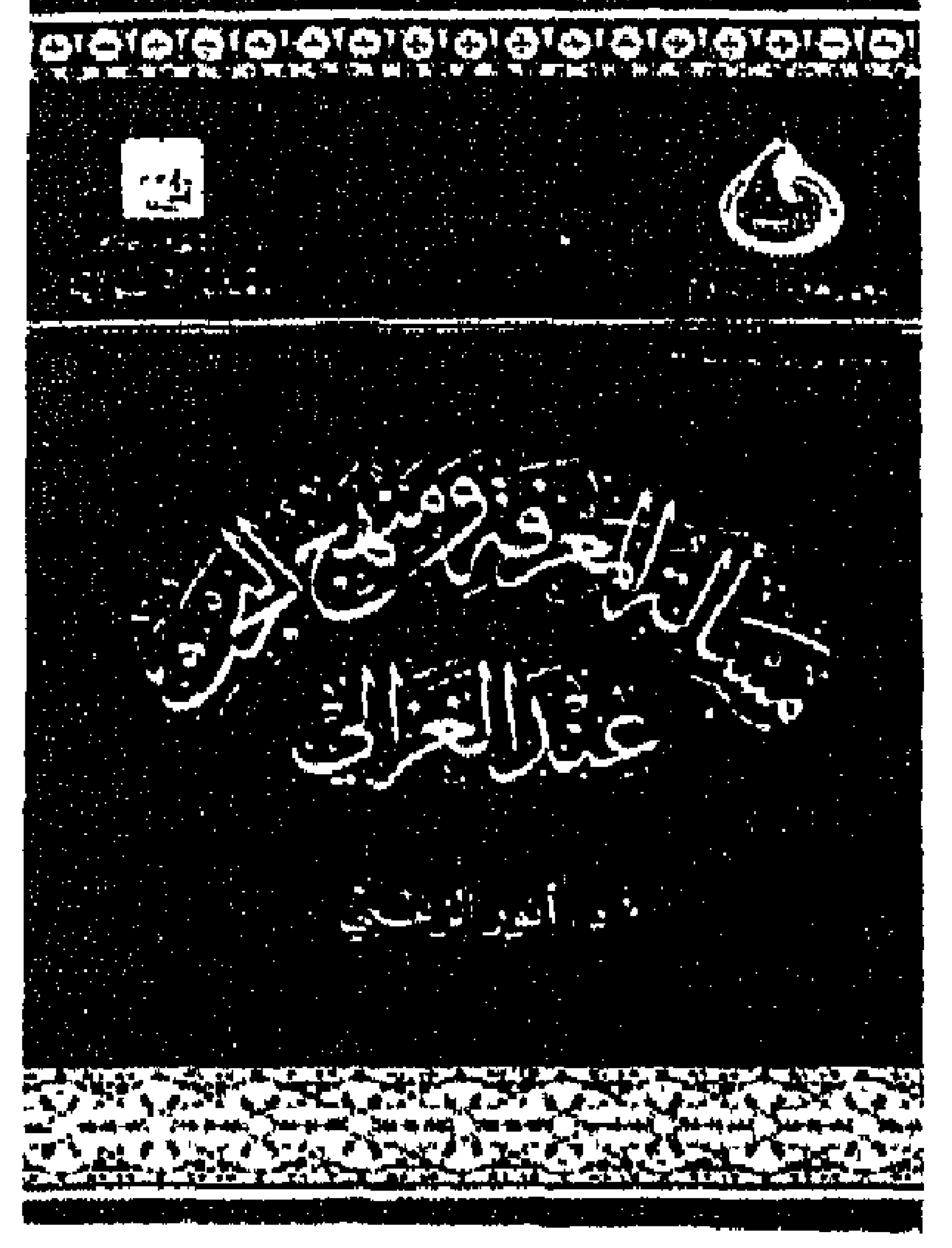
[٨] طبع مطبعة السنة المحمدية، مصر، ١٩٥٢م، تحت محمد حامد الفقي.

[٩] عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن، أبو اليمن، مجير الدين، العليمي (٨٦٠هـ-٩٢٨هـ).

[١٠] بعد أن حذفت مقدمة التحقيق لشديد الأسف.

صدر حديثاً عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

## مسألة المعرفة ومنهج البحث
## عند الغزالي




د. أنور الزعبي
362 ص
الطبعة الأولى 1420هـ/2000م

تتميز هذه الدراسة عن الغزالي، رحمه الله، بأنها حققت النظرة المعرفية التي تبناها، ومناهج البحث التي تسندها قد وفقت في ملاحقة واستنباط العديد من القضايا التي حفل بها فكره، وهي متشعبة، ونجحت في وضعها في مكانها المناسب من البنية المنطقية والمنهجية في فكره. فأثبتت، من غير شك، بأن خطاب الغزالي متماسك الرؤى متلاحم الأجزاء، الأمر الذي ساعد على تخليصه مما ألحق به من أوهام أو ألصق به من مثالب.

وقد لفتت الدراسة الأنظار إلى أهمية (سياسة العلم) التي أخذ بها الغزالي وصمم على أساسها خطابه، كما أنها حللت مفهوم (النور) عنده وهو مفهوم مركزي في خطابه، حيث بينت أنه لا يخرج عن العقلانية بحال، وكذلك تحققت من ركون الغزالي إلى الظاهر البرهاني والتزامه به، قبل أن يتجاوزه في محاولة لارتياد وتأسيس عقلانية أرحب وأرقى كان الغزالي رحمه الله يتطلع إليها.

وبهذا فقد جاءت هذه الدراسة جديدة حقاً على مستوى الدراسات التي عالجت فكر الغزالي، واستطاعت أن تغير مفاهيم عدة أشاعتها تلك الدراسات، وبينت تهافت الآراء التي تضمنتها.

وإذ نضع بين يديك، عزيزنا القارئ، هذه الدراسة فإننا نسأل الله عز وجل أن يوفق الباحث في إعداد دراسات أخرى تنحو ذات المنحى، فتستخرج البنى المعرفية والمنهجية لمفكرين آخرين متميزين في تراثنا العظيم، لتعميق وعينا به، وتدبر آفاقه والله نسأل التوفيق والسداد.

# الموزعون المعتمدون لإصدارات المعهد

المملكة العربية السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي ص.ب. ٥٥١٩٥ الرياض ١١٥٣٤
هاتف: 465-0818 (1-966) فاكس: 463-3489 (1-966)
المملكة الأردنية الهاشمية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص.ب. ٩٤٨٩ – عمان
هاتف: 4639992 (6-962) فاكس: 4611420 (6-962)
المغرب: دار الأمان للنشر والتوزيع، ٤ زنقة المامونية الرباط
هاتف: 723-276 (7-212) فاكس: 200-055 (7-212)
مصر: مركز الدراسات الإبستمولوجية، ٢٦ – ب شارع الجزيرة الوسطى، الزمالك – القاهرة
هاتف: 340-9325 (2-20) فاكس: 340-9520 (2-20)
لبنان: المركز الدولي للخدمات الثقافية، ص.ب. ١٣٥٢٤٢، بيروت
هاتف وفاكس: 654250 (1-961)

أمريكا الشمالية:

– أمانة للنشر

**AMANA PUBLICATIONS**
10710 Tucker Street Suite B, Beltsville, MD 20705-2223
Tel: (301) 595-5777-(800) 660-1777 Fax: (301) 595-5888
E-mail: igamana@erols.com www.amana-publications.com

– أسطرلاب

**ASTROLABE PICTURES**
201 Davis Dr., Suite # 1
Sterling, VA 20164 USA
Tel: (703) 404-6800, (800) 392-7876 Fax: (703) 404-6801
E-Mail: info@astrolabepictures.com Web Site: www.astrolabepictures.com

– خدمات الكتاب الإسلامي

**ISLAMIC BOOK SERVICE**
2622 East Main Street, Plainfield, IN 46168 USA
Tel: (317) 389-8150 Fax: (317) 839-2511

– حلالكو للكتاب الإسلامي

**HALALCO BOOKS**
108 East Fairfax Street
Falls Church, VA 22046
Tel: (703) 532-3202 Fax: (703) 241-0035

بريطانيا:

– المؤسسة الإسلامية

**THE ISLAMIC FOUNDATION**
Markfield Conference Center, Ratby Lane, Markfield, Leicester LE67 9SY, U.K.
Tel: (44-1530) 244-944/45 Fax: (44-1530) 244-946
Website http: // www.islamic-foundation.org.uk/islamfound

– زين الدولية للتوزيع

**ZAIN INTERNATIONAL**
43 St. Thomas Rd. London N4 2DJ, U.K.
Tel/Fax: (44-171) 704-1489

فرنسا:

Dr. Muhammad el-Mestiri
CECA: 13, allee des Eiders
BP 14-75019 PARIS
Tel: 01-40-363380 Fax: 01-40-112412
E-mail: m.mestiri@lemel.fr

الهند:

**GENUINE PUBLICATIONS & MEDIA (Pvt.) Ltd**
P.O. Box 2725 Jamia Nager New Delhi 100025 India
Tel: (91-11) 630-989 Fax: (91-11) 684-1104

# قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول / تجديد اشتراكي بـ (      ) نسخة اعتبارًا من (      )
ولمدة (      ) عام.
طيه صك / حوالة بريدية.
بقيمة ____________________
إرسال فاتورة ____________________
الأسم ____________________
العنوان ____________________
____________________
التوقيع ____________ التاريخ ____________

## الاشتراك السنوى

**في دول الخليج: أمريكا، استراليا، اليابان، أوروبا، نيوزيلندا:**
* للأفراد ٥٠ دولارًا أمريكيًا      * للمؤسسات ١٠٠ دولار أمريكي
**في باقي دول العالم:**
* للأفراد ٢٥ دولارًا أمريكيًا      * للمؤسسات ٧٠ دولارًا أمريكيًا

## التسديد

* شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر المركز الدولي للخدمات الثقافية (International centre for Cultural Services)

**أو**

* تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

**International Centre for Cultural Services - Bank of Kuwait & the Arab World s. a.l. Main branch - Account No. 10.02 4612. 61352.00 - Telex: 23778 P 22383 Bencott Le Beirut - Lebanon**

سعر العدد:
* لبنان ٥٠٠٠ ل.ل * سوريا ٧٥ ل.س. * الأردن ٢,٥٠ دينار * العراق دينار واحد * الكويت ١,٥ دينار * الإمارات العربية ٢٠ درهمًا * البحرين ١,٥ دينار * قطر ٢٠ ريالاً * السعودية ١٥ ريالاً * الجمهورية اليمنية ١٥٠ ريالاً مصر ٤ جنيهات * السودان ٦٠٠ جنيه * الصومال ٢٠ شلنًا * ليبيا ٢ دينار * الجزائر ٥٠ دينار * تونس ٢ دينار * المغرب ٢٠ درهمًا * موريتانيا ٢٥٠ أوقية * قبرص ٣ جنيهات * اليونان ٣٠٠ دراخما * فرنسا ٤٠ فرنكًا * ألمانيا ١٠ ماركات * إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة * بريطانيا ٤ جنيهات * سويسرا ١٤ فرنكًا * هولندا ١٠ فلورن * أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.


**International Center for Cultural Services**
**P.O. Box: 135242**
**Telefax: 961-1654250**
**Beirut - Lebanon**

# المَعهَد العَالَميّ لِلفِكر الإسْلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

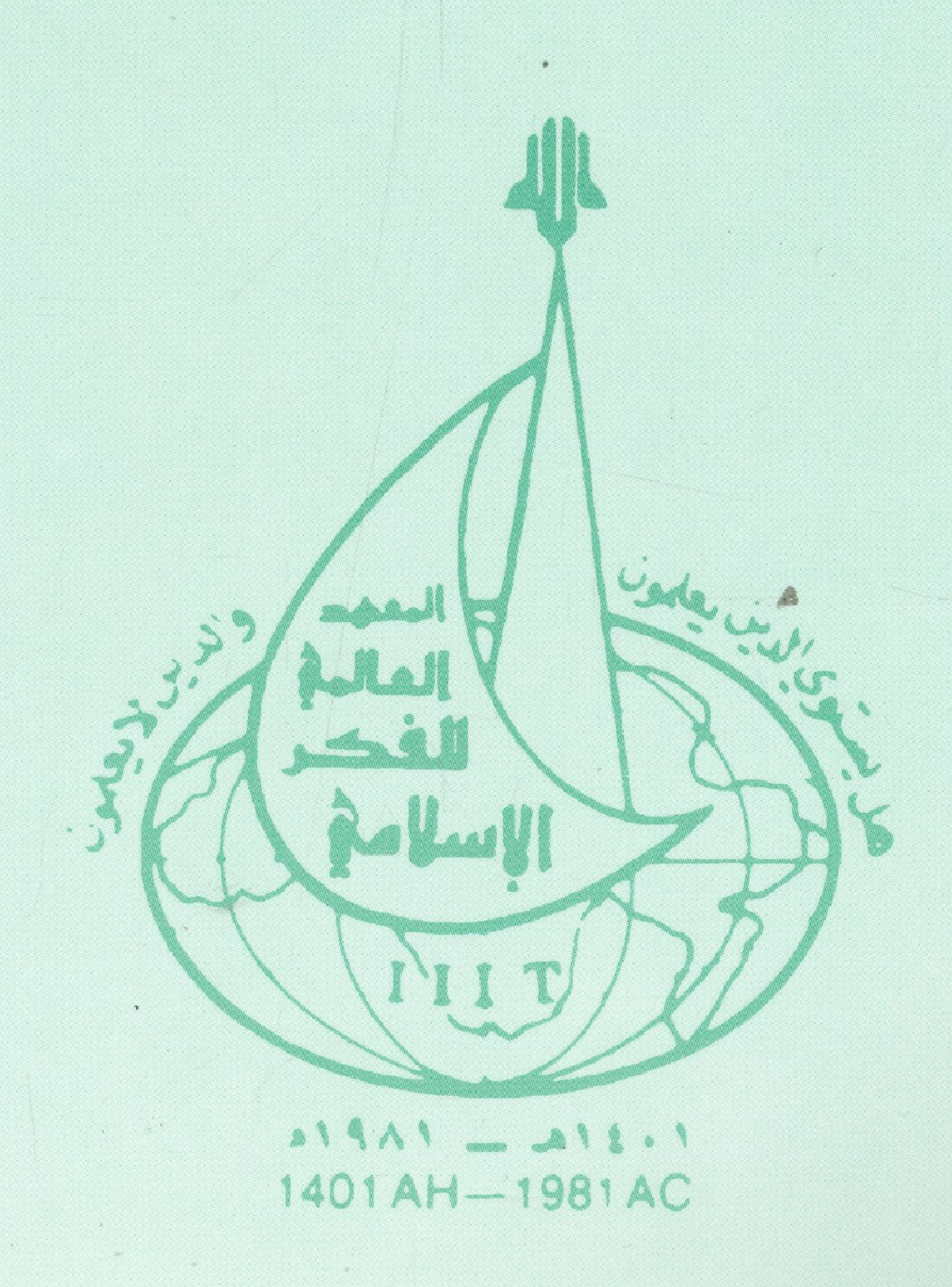
- عقد المؤتمرات والندوات العلميَّة والفكريَّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميَّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

**International Institute of Islamic Thought**
**1145 Herndon Parkway #500**
**Herndon, VA 20170-5225, USA**
**Phone: (703) 471-1133; Fax: (703) 471-3922**
**http:// www.iiit.org**
**E-mail: iiit@iiit.org**

# Islāmīyat al Ma'rifah

A Refereed Arabic Quarterly
Published by the International Institute of Islamic Thought




Vol. VI No. 21 Summer 1421 AH / 2000 AC